ST. JOSEPH'S COLLEGE
LIBRARY,
ST. JOSEPH'S CHURCH,
SAN JOSE, California

TRACTATUS

DE

ACTIBUS HUMANIS.

TRACTATUS

DE

ACTIBUS HUMANIS

IN SEMINARIO EPISCOPALI NAMURCENSI, AB AMPLISSIMO AC VIRO ERUDITISSIMO

D. PERIN,

CANONICO GRADUATO ECCLESIÆ CATHEDRALIS NAMURCENSIS ET EXAMINATORE SYNODALI DICTATUS.

EDITIO AUCTA ET EMENDATA.

195

FATHERS' LIBRARY, ALMA COLLEGE, ST. JOSEPH'S HOUSE, SAN JOSE, CAL.

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, California

239.1 P419

DUBLINII:
IN VIA VULGO DICTA,
ESSEX QUAY.
1846.

4884

DUBLIN:
PRINTED BY JOHN F. FOWLER,
7, CROW STREET.

TRACTATUS

DE

ACTIBUS HUMANIS.

QUÆSTIO PRIMA.

DE FINE ACTUUM HUMANORUM.

ARTICULUS PRIMUS.

PRÆMITTITUR DEFINITIO ET DIVISIO FINIS.

§ I.

Quomodo definitur Finis?

R. FINIS, vel causa finalis, est id, cujus gratia aliquid fit, sive cujus bonitate movente seu alliciente aliquid fit: sic v. g. Beneficium vacans est *finis*, seu causa finalis respectu actuum, quos prætendens exercet illius gratia, a primo actu volitionis et intentionis Beneficii, usque ad ejus consecutionem et prosecutionem.

In *fine* quatuor spectari possunt, sicut in qualibet alia causa: sicuti enim in generante consideratur, 1.° ipsius entitas, puta quod sit homo: 2.° ipsius virtus generativa: 3.° actualis influxus in generatum: 4.° effectus, puta filius qui generatur: Ita etiam in *fine* considerari possunt, 1.° ejus entitas, puta quod sit *Beneficium*, *sanitas*, *pecunia*, *etc.* 2.° potentia, seu virtus, quam finis habet ad movendum et alliciendum

agentem ad agendum, quæ dici solet *causalitas finis in actu primo:* ista autem virtus nihil est aliud, quam bonitas vera vel apparens, quæ apprehenditur inesse *fini;* per suam enim bonitatem et quidem solam finis movet et allicit ad sui prosecutionem : 3.° influxus actualis, qui dicitur, *causalitas finis in actu secundo*, et nihil aliud est, quam motio metaphorica seu impropria, qua agens movetur ad agendum; finis enim per suam bonitatem non movet agentem vere et physice, sicut unum corpus movet alterum; sed tantum movet improprie, scilicet attrahendo, et alliciendo, eo modo quo quis movet alterum suasione, si quidem finis non sit causa physica, sed moralis : 4.° effectus, qui sunt omnes actus, quos agens exercet, motus seu allectus a bonitate finis; et enumerantur octo hujusmodi actus, quorum aliqui versantur præcise circa finem, et alii circa media ad illum: media autem dicuntur ea, quæ ad finem obtinendum adhibentur.

Primus actus est volitio finis, qui nihil est aliud, quam simplex amor finis, sive mera complacentia, quæ in nobis oritur circa aliquod objectum, eo ipso, quo nobis repræsentatur ut conveniens et appetibile, absque ulla resolutione illud consequendi Secundus, est intentio finis, dum jam illud objectum placens consequi cupimus et resolvimus adhibere media ad hoc ordinata. Tertius, est inquisitio de mediis conducentibus ad consequendum finem intentum. Quartus, est deliberatio seu consultatio de pluribus mediis intentis, dum scilicet inquiritur quodnam sit magis conveniens et proportionatum ad finem obtinendum. Quintus, est electio mediorum, sive acceptatio unius medii præ alio: potest autem esse electio libera, etiam ubi unicum tantum est medium. Sextus, est usus, seu adhibitio mediorum. Septimus, est consecutio finis. Octavus denique, fruitio finis, sive delectatio et gaudium de fine jam adepto et præsente. Omnes autem hi actus fiunt propter finem, etiam primus amor finis et gaudium de eo adepto; quia fiunt bonitate finis ad illos movente, seu attrahente.

§ II.

Quomodo dividitur Finis ?

R. Finis in genere varie dividitur; primo, dividitur in finem *cujus*, seu *materialem*, in finem *formalem*, in finem *quo*, et finem *cui*.

Finis cujus, qui et finis *objectivus* et *materialis*, item finis *qui* appellatur, est res, in qua reperitur, vel apprehenditur bonitas illa, quæ allicit ad rei prosecutionem. Finis *formalis*, est ipsa rei bonitas alliciens; res enim aliqua solum habet rationem finis, et allicit ad sui prosecutionem, in quantum est bona. Finis *quo* scilicet satiatur appetitus, est acceptio, seu possessio rei desideratæ.

Dicitur etiam finis *formalis*, unde possessio Dei dicitur beatitudo formalis; quia non tantum bonitas rei movet et allicit ad rei prosecutionem; sed etiam ipsa rei possessio: nam v. g. mercator non movetur ad negotiandum, solum a bonitate et utilitate, quam in pecuniis apprehendit; sed partialiter etiam ab illarum possessione, quam sperat.

Finis *cui*, scilicet aliqua res appetitur tamquam conveniens, est persona pro qua prosequimur rem aliquam. Omnes istos fines videre licet in ægroto adhibente medicamenta ad sanitatem recuperandam: nam sanitas est finis *cujus*, seu *materialis;* bonitas quæ in sanitate apprehenditur, est finis *formalis;* recuperatio sanitatis est finis *quo*, et ipse ægrotus est finis *cui;* medicamenta vero sunt media.

Secundo dividitur in finem *operis*, seu *intrinsecum*, et in finem *operantis*, seu *extrinsecum*. Finis operis, vel intrinsecus, est id ad quod opus ex natura sua ordinatur; sic sublevatio miseriæ pauperis est finis operis respectu eleëmosynæ; maceratio carnis, respectu jejunii et cultus Dei, respectu Sacrificii; quia ista opera ex natura sua et independenter ab intentione operantis, ordinantur ad illos fines.

Finis operantis seu extrinsecus, est id ad quod operans pro libitu suo refert suam actionem tamquam medium: sic dum quis jejunat, vel dat eleëmosynam ad obtinendum a Deo remissionem peccatorum, vel

ad vanam gloriam, remissio peccatorum et vana gloria sunt fines operantis, seu jejunantis: potest tamen finis operis simul esse finis operantis, dum nempe operans intendit ipsum finem operis, ut dum quis dat eleëmosynam ad sublevandum miseriam pauperis.

Tertio dividitur in finem *proximum* et *remotum*. Finis proximus est ille, ad quem media ordinantur proxime et immediate, hoc est absque aliquo alio fine intermedio. Remotus vero est ille, ad quem tantum remote ordinantur media, scilicet mediante alio fine propinquiori: sic dum operarius laborat ut lucretur pecuniam ad vivendum, victus est finis proximus respectu pecuniæ, et pecunia, respectu laboris; sed victus est tantum finis remotus respectu laboris, quia inter victum et laborem aliquid mediat scilicet pecunia; nihil vero mediat inter victum et pecuniam, sicut nec inter pecuniam et laborem.

Quarto dividitur in finem *ultimum* et *non ultimum*. Finis ultimus est in quo sistitur et qui ad aliquem ulteriorem non refertur. Finis non ultimus, qui etiam intermedius dicitur, est ille qui ad aliquem alium finem refertur tamquam medium, sic in superiori exemplo, pecunia est, quidem finis respectu laboris, sed non est ultimus, eo quod tamquam medium referatur ad finem ulteriorem, scilicet ad victum. Finis igitur non ultimus comparatus ad media, quæ ad illum obtinendum adhibentur, proprie quidem habet rationem finis, sed comparatus ad finem ulteriorem, tantum habet rationem medii.

Finis ultimus dividitur in finem ultimum *simpliciter* et finem ultimum *secundum quid*. Finis ultimus *secundum quid* vel respective est, qui tantum est ultimus in aliquo particulari negotio, ad quem nimirum referuntur omnia in aliquo particulari negotio, et qui non refertur ad aliud in isto negotio, quamvis possit referri ad aliud diversi ordinis et negotii: sic v. g. sanitas est finis ultimus *secundum quid* in negotio medicinæ, et scientia in negotio studii, quamvis sanitas et scientia adhuc referri possint ulterius et debeant, puta ad gloriam Dei.

Finis *simpliciter* et *absolute* ultimus est, qui est ultimus in omni genere et ordine, ita ut ad eum om-

nia prorsus referantur, ipse vero ulterius non referatur, prout est Deus respectu omnium rerum, et beatitudo in communi respectu actionum humanarum. Finis vero ultimus hominis et qui intelligitur, dum quis dicitur habere rem aliquam pro fine suo ultimo et in ea finem suum ultimum constituere, est ille, quem homo habet pro optimo suo bono et ultimo desiderato, quem consequenter ulterius non refert; sed tamen ad quem non refert semper omnes suas actiones; sic Deus est finis ultimus respectu boni Christiani; divitiæ, respectu avari; honores, respectu superbi; delectationes sensibiles, respectu hominis sensualis.

ARTICULUS II.

AN HOMO SEMPER AGAT PROPTER FINEM, ET GENERATIM AN OMNIA AGENTIA AGANT PROPTER FINEM.

§ I.

An homo semper agit propter Finem?

R. QUOTIESCUMQUE homo agit deliberate, id est, cum judicio rationis, semper agit propter aliquem finem: unde omnes actiones humanæ sunt propter finem.

Ratio est, quia homo nihil facit nisi motus, seu allectus bonitate alicujus rei, quod est agere propter finem; nam voluntas non appetit nisi bonum, et quidquid appetit, id appetit sub ratione boni, nihil vero sub ratione mali; etenim dum homo videtur appetere aliquod malum, prout dum peccat, aut mortem sibi infert, vel cupit non esse, etiam tunc appetit bonum; quia in actione mala seu peccaminosa, puta in fornicatione, ebrietate, occisione inimici etc. apprehendit aliquam bonitatem, sive aliquam voluptatem, et propter istam voluptatem appetit et exercet dictam actionem, non vero propter malitiam ei conjunctam. Similiter dum appetit mortem, vel dum cupit non esse aut annihilari, prout dæmones et damnati, de quibus dicitur, quod *cupiant mori, et mors fugiet*

ab eis, et quod dicant montibus, *cadite super nos;* non appetit mortem vel sui annihilationem, in quantum mors vel annihilatio est aliquod malum, sed in quantum erit terminativa miseriæ et remedium contra mala quæ patitur: mors autem, vel annihilatio est aliquod bonum, in quantum consideratur ut terminativa miseriæ, siquidem quoddam bonum est liberari a malo, vel etiam subire minus malum ad evadendum majus: unde Christus de Juda dixit, quod melius ei fuisset, si natus non fuisset. Dum vero homo fugit malum, etiam tunc appetit bonum, quia in fuga mali appetit illius carentiam, quod est quoddam bonum.

Ut autem melius intelligatur, quomodo homo possit appetere ea quæ mala sunt, et fugere quæ bona sunt, sciendum est, quod in omni objecto, quantumvis malum videatur, semper possit apprehendi vel excogitari aliqua ratio boni, et sub ista ratione istud objectum appeti, quodque in omni objecto, quantumvis bono, semper apprehendi possit aliqua ratio mali et sub ista ratione fugi; et ita licet Deus sit objectum infinite bonum, in quo nihil omnino mali vel defectus reperitur, tamen a damnatis apprehenditur ut crudelis et injustus, et propterea ipsum odio habent et blasphemant: similiter licet in damnatione æterna nihil boni videatur reperiri, eam tamen dæmones hominibus appetunt, quatenus sibi imaginantur levem aliquam voluptatem, seu consolationem exinde se percipere, eo quod aliquod leve solamen sit miseris habere socios doloris.

Ut etiam intelligatur, quomodo idem objectum possit esse bonum et malum, adeoque modo fugi, modo appeti, sciendum est bonum et malum esse multiplex. In primis, bonum aliud est honestum, aliud utile, et aliud jucundum. Bonum honestum est illud, quod est conforme rectæ rationi et regulis morum, ut virtus. Bonum utile est, quod conducit ad aliud, sive quod non appetitur propter se, sed propter aliud, ut medicina amara, quæ conducit ad sanitatem. Bonum jucundum est, quod voluptatem causat in fruente, ut ludus. Est autem duplex voluptas, nempe spiritualis et sensibilis. Spiritualis est, quæ percipitur in

animo absque ullo respectu ad corpus, ut est illa, quæ percipitur ex cognitione rerum divinarum vel naturalium, ex possessione divitiarum, honorum, etc. Sensibilis vel corporalis est illa, quæ percipitur per sensus, prout est illa quæ percipitur ex concentu musico, ex floribus pulchris aut odoriferis, ex cibo, potu, venereis, etc.

Similiter malum est multiplex, aliud enim est turpe seu inhonestum, quod bono honesto opponitur, ut peccatum: aliud noxium, quod opponitur utili, ut venenum: aliud molestum, quod opponitur jucundo.

Ex hac definitione boni et mali facile intelligitur, quomodo homines possint facere actiones malas et bonas fugere; quia nimirum potest actio esse moraliter mala, seu difformis rectæ rationi, id est, continere malum prout opponitur bono honesto, et simul continere aliquod bonum jucundum vel utile, ut fornicatio, furtum, etc., propter istam autem voluptatem aut utilitatem, actio illa appetitur et exercetur; non vero propter malitiam conjunctam. Verum voluptas vel utilitas, quam continet actio moraliter mala, non est appetenda, sed omnino fugienda, quia damnabilis est et noxia, non quidem semper ratione sui; nam v. g. voluptas quæ reperitur in sumptione cibi et potus, et in actionibus venereis, secundum se non est prohibita, siquidem Deus ejusmodi actibus voluptatem annexuerit, ut ii non negligerentur, utpote ad individui et speciei conservationem necessarii; contra, potest esse honesta, si secundum rectæ rationis regulam appetatur; sed noxia est ista voluptas ratione malitiæ, quæ ipsi conjuncta est, et propterea a tali voluptate est abstinendum, sicuti a melle, cui admixtum est venenum.

Similiter potest actio esse moraliter bona, sive continere bonum honestum, et simul continere aliquod malum molestum vel noxium, ut jejunium, perpessio mortis et aliorum tormentorum causa fidei, et tunc propter ejusmodi malum, ista actio fugitur, quamvis non deberet ideo fugi; non vero propter honestatem conjunctam.

§ II.

An generatim omnia agentia agant propter finem?

R. Sola agentia intellectualia proprie et formaliter agunt propter finem, nempe Deus, Angelus et homo ; cætera vero, sive sint sensitiva, ut bruta, sive insensitiva, ut plantæ, lapides, etc., non agunt propter finem formaliter, sed tantum materialiter.

Illud tendit in finem materialiter, quod a parte rei tendit quidem in rem quæ finis est et in rem quæ medium est, sed non cognoscit hanc rem habere rationem medii, nec illam habere rationem finis ; quia non cognoscit proportionem et relationem quam una habet ad aliam. Illud vero agit propter finem formaliter, quod cognoscit finem ut finis est, et medium sub ratione medii : quod fit quando cognoscit rem, quæ finis est appeti gratia sui, sive propter suam bonitatem, et rem quæ est medium, appeti propter aliam, simulque cognoscit proportionem et aptitudinem quam habet ad aliam.

Patet quod res destitutæ omni cognitione tam sensitiva quam intellectuali, ut arbores, lapides, etc., non agant formaliter propter finem, sed tantum materialiter, cum non cognoscant bonitatem finis, nec id quod finis est, neque etiam id quod medium est : imo non tam dicenda sunt agere propter finem, quam in finem agi et moveri ab alio, scilicet ab Authore naturæ, vel etiam ab homine ; et sic planta, quæ radices emittit deorsum pro succo attrahendo, et folia sursum pro tegendis fructibus ; aqua, quæ fluit ut veniat ad mare, et sagitta ; quæ movetur ut attingat scopum, tantum materialiter tendunt in istos fines, nec se agunt in illos, sed potius aguntur et moventur ab alio, nempe sagitta movetur a sagittario, plantæ et aquæ a Deo.

Neque etiam animantia bruta proprie et formaliter agunt propter finem ; quia, vel sunt puræ machinæ, ut Carthesio ejusque sequacibus placet, tuncque sunt omni cognitione destituta, adeoque in illa sententia non plus agunt propter finem, quam plantæ et lapides : vel sunt vere sensitiva, habentque aliquam cognitionem per sensus, quam non habent plantæ et lapides

et tunc cognoscere possunt id quod finis est et id quod est medium, cum finis et medium supponantur esse aliquid materiale et sensibile : non possunt tamen cognoscere finem sub ratione finis, nec medium sub ratione medii ; quod tamen requiritur ut dici possint agere formaliter propter finem. Ratio est, quia potentia cognoscitiva brutorum est pure corporea et materialis ; non enim cognoscunt nisi per visum, auditum, olfactum, gustum, tactum : potentia autem mere corporea non potest cognoscere et attingere, nisi illud quod est materiale et sensibile, non vero aliquid immateriale et spirituale ; siquidem oculi non possunt videre nisi colorata, aures audire nisi sonora, nares olfacere nisi odorifera, lingua gustare nisi sapida, manus tangere nisi corpora quæ sunt calida vel frigida, mollia vel dura, etc., formalitas autem finis est quid immateriale et insensibile ; quod enim res, quæ finis est, appetitur propter se et non propter aliud ; item quod res, quæ medium est, appetatur propter aliud et ad aliud referatur, quodque ad illud consequendum habeat proportionem seu aptitudinem, ista sunt quid spirituale et insensibile, nec possunt oculis videri, utpote non colorata ; nec auribus audiri, utpote non sonora ; nec per ullum alium sensum percipi ; sed tantum cognosci possunt per rationem, quam non habent bruta ; quod vel ex eo patet, quod omnia bruta ejusdem speciei uno et eodem modo agant, nec opera sua perficiant, sicuti homines ; nam aranea tantum telas, hirundo tantum nidos, et apes tantum favos conficiunt, nec uno tempore perfectius quam alio, nec aliquid hodie faciunt quod non fecerunt in præcedentibus sæculis.

Dices : bruta adhibent media idonea ad consequendum ea quæ sibi conveniunt, æque ac homines ; v. g. hirundo colligit paleas ad construendum nidum, aranea telas conficit ad capiendum muscas, felis excubias agit ut mures deprehendat, etc., ergo agunt formaliter propter finem sicut homines.

R. N. C. Ex eo enim quod bruta adhibeant media ad finem, nullatenus sequitur ipsa formaliter agere propter finem ; alias sequeretur, aquam, quæ fluit ut perveniat ad mare, etiam formaliter agere propter

finem: ideo autem bruta non agunt formaliter propter finem, licet adhibeant media ad finem, quia non sciunt se adhibere media ad istum finem, nec vident proportionem et aptitudinem quam illa habent ad finis consecutionem: sic v. g. hirundo colligit quidem paleas ad construendum nidum, sed nescit se illas colligere ad construendum nidum, nec videt proportionem et aptitudinem quam illæ paleæ habent ad constructionem nidi; sicuti aqua fluit ut perveniat ad mare, sed nescit se ideo fluere ut ad mare perveniat: est tamen aliqua differentia inter modum quo agunt bruta propter finem, et modum quo agunt res insensitivæ, ut aqua, plantæ, etc., quia res insensitivæ tendunt in finem absque ulla cognitione et rei quæ finis est, et illius quæ est medium: bruta vero tendunt in finem, et media adhibent ex prævia cognitione per sensus rei quæ finis est, et rei quæ medium est, quamvis ipsam formalitatem finis non cognoscant; unde bruta perfectius agunt propter finem, quam res insensitivæ, sed imperfectius quam homines.

Si tamen operationes brutorum, rerumque insensibilium considerantur simul egredi a Deo, (Deus enim bruta, omnesque creaturas dirigit et movet in suos fines, bruta per instinctus et inclinationes, per certos et determinatos actus ipsis impressos; res vero insensibiles non quidem per inclinationem et instinctum ipsis impressum, sed per alios modos prorsus mirabiles) istæ operationes sic consideratæ sunt proprie propter finem; quia Deus, qui bruta aliasque creaturas dirigit et movet in suos fines, perfecte cognoscit rationem finis et mediorum; sicuti motus sagittæ versus scopum proprie est propter finem, si consideretur egredi a sagittario, licet proprie non sit propter finem, si consideretur secundum se.

Homo vero, Angelus, Deus proprie et formaliter agunt propter finem: quia per intellectum quem habent, perfacile cognoscunt, non tantum id quod finis est, et id quod medium est, sed etiam ipsam relationem et proportionem finis ad media, et mediorum ad finem, homo tamen non semper agit propter finem formaliter, sed aliquando materialiter tantum, sicuti bruta vel plantæ, nimirum dum non agit deliberate,

hoc est ex prævio judicio rationis, ut dum inadvertenter spuit, barbam fricat, etc., vel dum infans flet, etc., circa quod notandum est, quod pueri ante septennium possint agere deliberate et formaliter propter finem ; et dum dicitur quod ordinarie non habeant usum rationis ante septennium, hoc intelligendum est de usu rationis sufficiente ad peccatum aut meritum, id est, bonum et malum morale ; nam pueri ante septennium habent sufficientem usum rationis ad cognoscendum bona et mala naturalia, sicut et ad cognoscendum media, quæ ad ista bona obtinenda et mala fugienda sunt idonea et proportionata : unde omnes et solæ actiones hominis deliberatæ sunt proprie et formaliter propter finem, cæteræ vero, quæ non sunt deliberatæ, et quæ tantum dicuntur actiones seu *actus hominis*, non sunt formaliter propter finem, sed tantum materialiter.

Circa Deum sciendum est, quod licet proprie agat propter finem, non tamen sic agat in omnibus suis actionibus ; non enim agit propter finem in actionibus suis immanentibus et internis, quæ dici solent *ad intra*, sed tantum externis, sive *ad extra*. Ratio prioris est, quia actiones Dei ad intra, ut volitio et intellectio divina, sunt a parte rei Deus ; quidquid enim in Deo est, Deus est : Deus autem non habet causam, cum sit ens a se, sive ens quod non est ab alio tamquam causa, adeoque actiones Dei ad intra non possunt habere causam nec efficientem nec finalem.

Confirmatur : quia si actio Dei immanens haberet causam finalem, actio illa foret effectus, et consequenter dependeret a sua causa, haberetque naturam ab illa realiter distinctam quod dici nequit de aliquo, quod est Deo internum. Datur tamen *ratio* actionum Dei immanentium, et sic volitio, qua Deus vult finem, est ratio propter quam vult media, sed non est causa finalis et similiter divina bonitas est ratio propter quam Deus amat seipsum et propter quam omnia vult ; siquidem propter seipsum se amet et omnia velit ; sed divina bonitas non est finis istius amoris et volitionis, sicuti Dei scientia et bonitas est ratio ejus veritatis, et immaterialitas ipsius immortalitatis, sed

non causa. In actionibus vero transeuntibus et externis, sive *ad extra*, Deus agit propter finem, quia actiones illæ sunt creatura, adeoque possunt habere causam finalem, sicuti habent efficientem : finis autem, ad quem Deus actiones suas transeuntes ordinat, est ipsius propria gloria, juxta illud Prov. 16. 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus :* quamvis possint etiam esse alii fines intermedii. Porro ratio quare nos tam in actionibus externis quam in internis, agamus propter finem potius quam Deus, est, quia non agimus nisi ad agendum moveamur a bonitate alicujus rei nos trahente : unde finis influit in actiones nostras velut causa efficiens ; verum Deus non movetur ad agendum, quia unicus est Dei actus et continuus, nec in eo est aliqua potentia ad agendum quæ sit sine actu, et quæ debeat ad actum redigi et determinari, prout in nobis.

ARTICULUS III.

AN DETUR ALIQUIS FINIS ULTIMUS OMNIUM RERUM, ET AN DETUR SPECIALITER TALIS RESPECTU OMNIUM ACTIONUM HUMANARUM VEL HOMINIS.

§ I.

An detur aliquis finis ultimus omnium rerum ?

R. CERTUM est quod detur finis ultimus omnium rerum creaturarum, etiam irrationabilium et inanimatarum, intentus a Deo, a quo omnia procedunt, isque non est alius quam ipse Deus ; omnes enim creaturæ, omnesque earum actiones, motus et operationes ultimate referuntur ad Deum ; ipse vero ad nihil ulterius refertur, nec referri potest, ut aperte colligitur ex Scriptura S. Prov. 16. 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Apoc. 1. 8 : *Ego sum alpha et omega, principium et finis.* Et Rom. 11. 36 : *Ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt omnia. Ex ipso* scilicet tamquam prima causa efficiente, et *per ipsum* quatenus per Deum omnia gubernantur et conservantur, *et in ipso*, sive in ipsum, quatenus Deus

omnia, quæ efficit, conservat et gubernat, et in seipsum tamquam in finem ordinat: unde omnes res creatæ sunt veluti media, quæ Deus ad seipsum tamquam ad finem ordinat.

Si petatur quis sit finis *cujus*, item finis *cui* respectu omnium rerum creatarum? R. Finis *cujus*, sive res illa quam intendit consequi Deus, et ad cujus consecutionem ordinat omnes creaturas, est ipsius gloria, non intrinseca, sed extrinseca. Gloria Dei intrinseca *objective* consistit in infinitis ejus perfectionibus, et *formaliter* in notitia et amore, quem ab æterno habet sui ipsius suarumque perfectionum: gloria vero Dei extrinseca *objective* consistit in eo, quod divinæ perfectiones, potentia, sapientia, misericordia, justitia, etc., in rebus creatis tamquam in speculis reluceant, et *formaliter* in eo, quod creaturæ rationales easdem perfectiones cognoscant, ament et colant. Deus per creaturas non intendit consequi gloriam intrinsecam, cum illa non possit augeri; sed gloriam extrinsecam, sive ut ipsius perfectiones manifestentur creaturis rationalibus, et ut ab ipsis cognoscantur, amentur et colantur: unde gloria Dei extrinseca, sive manifestatio divinarum perfectionum earumdemque cognitio, amor et cultus, est finis *cujus* respectu omnium rerum creatarum a Deo intentus; ipse vero Deus est finis *cui*.

Quomodo autem res creatæ, etiam intellectu carentes cedant in gloriam Dei, patet; quia sicuti operis præstantia opificis ingenium et scientiam manifestat, ita totum hoc universum supremi Opificis excellentiam demonstrat siquidem sol, luna et stellæ splendore suo, motuque constanti; plantæ, fructus et flores sua pulchritudine, varietate et virtute; animalia specierum diversitate, mira suorum corporum constructione, suisque operibus artificiosis, quæ etiam a brutis animantibus fieri videntur, ostendunt et manifestant magnam Dei potentiam et sapientiam creaturis rationalibus, quas ad supremi Artificis contemplationem, amorem et cultum excitant; prout dicit Psalmista Psal. 18. 1.: *Cœli enarrant gloriam Dei. Et* Ap. ad Rom. 1. 20.: *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, con-*

spiciuntur : sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. S. Aug. Conf. c. 6. lib. 10. : *Cœlum et terra, et omnia quæ in eis sunt, undique mihi dicunt, ut te amem.*

Verum creaturæ rationales præ cæteris ad gloriam Dei specialiter referuntur ; illæ enim præ aliis capaces sunt formalis glorificationis Dei, possuntque proprie et formaliter Deum glorificare, ipsum cognoscendo, amando, laudando, colendo ; atque ad hunc finem creata sunt, ut scilicet Deum glorificent, non tantum in hac vita, sed etiam in altera. Non quidem per omnes suos actus intendunt glorificare Deum, nec glorificant ; ipse tamen Deus omnes omnino earum actus ad suam gloriam ordinat et refert, in omnibus eam intendit, et ex omnibus elicit, etiam ex malis ; occasione enim actuum malorum suam misericordiam et justitiam manifestat ; misericordiam, dum remittit, et justitiam vindicativam, dum punit ; quapropter dicit S. Aug. in enchir. c. 27. : *Melius enim judicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere.* Nec ex eo, quod peccata conducant ad gloriam Dei, sequitur illa esse bona et posse committi ; quia ex se et ex natura sua ad gloriam Dei non ordinantur nec conducunt, sed Deus tantum illorum occasione istud bonum producit.

Juxta igitur jam dicta, datur finis ultimus omnium rerum, adeoque etiam omnium actionum humanarum intentus a Deo, talisque est ipse Deus tanquam finis *cui*, et ejus gloria, sive manifestatio ejus perfectionum, tanquam finis *cujus*.

§ II.

An detur aliquis finis ultimus omnium actionum humanarum, intentus ab ipso homine, et quis ille sit ?

R. Certo datur respectu cujuslibet actionis aliquis finis ultimus, saltem *secundum quid* et *negative*, hoc est in quo sistatur, et qui ad aliquid ulterius non referatur ; quia alioquin in finibus procederetur in infinitum : deinde voluntas nunquam inciperet aliquid intendere ; sicuti enim in ordine executionis necessa-

rio debet esse aliquod primum medium, a quo inchoetur executio, et sine quo non inchoaretur, ita in ordine intentionis dari debet aliquod primum, quod voluntas incipiat intendere, et a quo incipiat moveri, adeoque finis ultimus; quia quod est primum in ordine intentionis, ultimum est in ordine executionis et consecutionis.

Datur etiam aliquis finis ultimus simpliciter et absolute respectu omnium actionum humanarum, sed generalis et formalis; et talis est *felicitas in communi;* quilibet enim homo, et generatim omnes homines singulas suas actiones referunt ad felicitatem in communi, sive eas faciunt ut felices sint, ut, quantum fieri potest, satietur ipsorum appetitus, ut ipsis sit bene; et consequenter habent omnes eumdem finem ultimum formalem: verum quia judicia variant circa id, quo beati sumus, ideo variat quoque finis ultimus materialis, saltem quoad prosecutionem: unde non omnes habent eundem finem ultimum materialem, sive non omnes in eadem re felicitatem constituunt: finis autem ultimus formalis in genere, nihil est aliud, quam plena et perfecta satiatio appetitus, abstrahendo a re cujus possessione illa satiatio habeatur; est namque beatitudo satiatio appetitus et desideriorum quies: unde desiderare beatitudinem in genere, aut velle esse beatum, nihil aliud est, quam desiderare ut noster appetitus satietur, vel ut nobis bene sit; finis vero ultimus materialis est res illa, cujus possessione putamus nos fore beatos, sive nostrum appetitum satiandum.

Quod homines omnes suas actiones referant ad finem ultimum formalem, sive ad felicitatem in communi, patet ex ipsa experientia; quidquid enim volumus et agimus, id volumus et agimus ut satietur noster appetitus, et ut nobis bene sit, adeoque ex intentione felicitatis in communi: insuper id tradit S. Aug. lib. 13. de Trin. cap. 3. ubi refert *Mimum* quemdam suis auditoribus promisisse, se iis in theatro dicturum, quid in animo haberent; dumque suspensos eos nonnihil tenuisset, tandem dixisse: *vili vultis emere et caro vendere;* et tunc subdit: *at si dixisset, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis;*

dixisset aliquid quod nullus in sua non agnosceret voluntate. Idem S. Aug. in Ps. 118, conc. 1, dicit: *Beatum quippe esse, tam magnum est bonum, ut hoc et boni velint et mali; nec mirum est quod boni propterea sunt boni; sed illud est mirum, quod etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati.* Idem docet S. Th. 1. 2. q. 1. art. 6. ubi generatim dicit: *secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.*

Non datur vero, prout jam dictum est, aliquis finis ultimus particularis, seu materialis respectu omnium hominum, nec respectu omnium actionum humanarum, id est, non datur aliquod bonum particulare, quod omnes ultimate appetant, et quod habeant pro optimo suo bono, cujus possessione putent se fore beatos. Deus quidem de jure est finis ultimus materialis respectu omnium hominum; quia omnes debent ipsum habere pro optimo suo bono et præferre omnibus aliis bonis, ipseque est finis ultimus solus verus, qui scilicet possessus possit nos reddere felices, nostrumque appetitum perfecte satiare: verum de facto non est finis ultimus respectu omnium hominum; plurimi enim, relicto Deo summo bono, constituunt finem suum ultimum in creaturis; hi in divitiis, illi in voluptatibus, alii in honoribus, cæteri in aliis rebus, falso putantes se talium bonorum possessione fore beatos; sed talis ipsorum finis ultimus est falsus et tantum putatitius, cum non possit eos reddere vere felices, licet sic apprehendant.

QUÆRES I.°

An possit quis habere duos fines ultimos?

Quæstio intelligenda est de duobus finibus ultimis materialibus et totalibus, ac simul habendis; alias potest quis habere duos fines ultimos successive, item duos simul, sed unum materialem et alterum formalem, ut patet in justo peccante venialiter, qui Deum habet pro fine suo ultimo materiali, et insuper habet finem suum formalem, scilicet felicitatem in communi, ad quem ultimate refert peccatum veniale; vel unum finem ultimum *cujus*, et alterum *quo* vel

cui. Potest etiam simul habere duos fines ultimos materiales, sed partiales; siquidem potest quis constituere suum finem in aggregato ex pluribus bonis, v. g. in honoribus simul et divitiis, ita ut utrumque bonum apprehendat necessarium ad perfecte satiandum suum appetitum.

Ad quæstionem itaque respondetur *negative;* quia de ratione finis ultimi totalis est, ut per se et independenter a consortio omnis alterius boni possit reddere aliquem felicem, sive perfecte satiare appetitum, adeoque eo ipso, quo quis habet talem finem, non potest aliquid præterea appetere, nec proinde habere alium finem ultimum; alioquin prior non esset finis ultimus totalis, cum solus non satiaret appetitum, quod est contra suppositum.

Dices: qui peccat mortaliter constituit suum finem ultimum in creatura, ex cujus amore peccat, prout communiter dicitur et conformiter ad Scripturam Sacram; avaritia enim vocatur *idolorum servitus:* ad *Eph.* 5. 5. et de gulosis dicitur ad *Philipp.* 3. 19. *: Quorum Deus venter est:* quibus verbis significatur avaros et gulosos habere pecunias et cibos loco Dei, adeoque pro fine ultimo: fieri autem potest, ut peccans mortaliter simul habeat Deum pro fine ultimo; adeoque tunc habebit duos fines ultimos. Idem est de eo, qui simul committit duo peccata mortalia, et de Idololatra colente plures Deos.

R. Etiamsi admitteretur quod peccans mortaliter constituat suum finem ultimum in creatura, non propterea haberet duos fines ultimos totales, sed tantum partiales. Negatur tamen quod peccans mortaliter proprie et a parte rei constituat suum finem ultimum in creatura; quia creaturam, ex cujus amore peccat v. g. aurum quod furatur, voluptatem quam appetit in fornicatione, non semper habet pro optimo suo bono, ultra quod nihil desiderat, prout clarius patet in casu, quo quis furatur ad fornicandum. Communiter quidem dicitur, quod peccans mortaliter constituat finem suum ultimum in creatura: verum non quia id revera facit, sed quia id facit interpretative et secundum moralem æstimationem; quia nimirum ita se gerit, ac si revera finem suum ulti-

mum in creatura constitueret; Deum enim summum bonum, et qui de jure est finis ultimus, deserit, et creaturam, cujus amore peccat, præfert ei sive ejus amicitiæ, et eatenus censetur istam creaturam quodammodo Dei loco, adeoque pro fine suo ultimo habere.

Dices ulterius: justus peccans venialiter habet duos fines ultimos, scilicet Deum, quem non deserit, et creaturam, ex cujus amore peccat, in qua hæret et quam ad Deum non refert.

R. Negando quod talis habeat duos fines simpliciter ultimos; habet enim unicum, nempe Deum, creaturam vero non habet pro fine suo simpliciter ultimo, nec *a parte rei*, cum eam non vere habeat tamquam summum bonum, nec *interpretative*, cum illam non præferat amicitiæ divinæ, sicuti peccans mortaliter. Solum dici potest quod justus habeat creaturam pro fine suo ultimo *secundum quid* et *negative*, quatenus ipsa est finis ultimus hujus particularis negotii et actionis, et ulterius non refertur; ipse tamen operans, juxta ante dicta, suam actionem semper refert ultimate ad finem ultimum formalem, sive ad felicitatem in communi.

QUÆRES II.°

An homo omnes suas actiones referat ad finem suum ultimum materialem verum vel fictum, sive ad id, quod habet pro suo summo bono, cujus possessione putat se fore beatum, sicuti refert ad finem ultimum formalem?

R. Negative: in primis certo non omnes homines referunt suas actiones ad finem ultimum verum, sive ad Deum: cum non omnes de facto habeant Deum pro fine ultimo, et nequidem omnes ipsum cognoscant: neque qui Deum habent pro fine suo ultimo, ad ipsum referunt omnes suas actiones, ut patet in justo peccante venialiter, cujus actio peccaminosa dici nequit propter Deum fieri: neque etiam illi, qui pro fine ultimo habent creaturam v. g. voluptates, divitias, honores, etc., referunt omnes suas actiones ad istum finem fictum, siquidem idololatra non fa-

ciat omnes suas actiones ex intentione colendi idolum ; alias omnia infidelium opera forent peccata, quod fuit condemnatum in *Baïo*. Nec similiter voluptuosus omnes suas actiones assumit tamquam media ad consequendam voluptatem, quam sibi pro fine ultimo proponit, et idem est de cæteris ; subinde enim faciunt aliquas actiones sive bonas sive malas, quæ nullam utilitatem nec relationem habent ad suum finem ultimum, ut dum voluptuosus dat eleëmosynam ex motivo misericordiæ, vel parentes honorat, aut dum occidit aliquem qui ei injuriam intulit.

Dices : Christianus et idololatra habuerunt intentionem omnes suas actiones faciendi propter suum finem ultimum materialem, hic propter idolum, et ille propter Deum, adeoque omnes suas actiones saltem virtualiter faciunt propter finem suum ultimum, cum omnes actiones subsequentes exeant virtute primæ intentionis, quam habuerunt.

R. Neg. cons. ejusque probationem : intentio enim illa, quam semel formaverunt, non influit in omnes subsequentes actiones, nec actu, nec virtute, ita ut hæc dici possint fieri propter finem ultimum ; quia intentio illa non semper durat, nec actu, nec virtute ; sed evanescit, etiamsi supponeretur non retractari : et revera si talis intentio generalis semper perseveraret, saltem virtualiter, sufficeret homini Christiano illam semel elicere ad referendas in Deum omnes actiones totius vitæ. Deinde, quamvis intentio illa adhuc supponeretur perseverare virtualiter, non ideo adhuc influeret in omnes actiones ; non enim influet in eas, quæ fient ex motivo, quod fini erit contrarium, vel quod ad illum nullam habet utilitatem vel relationem, et ita bonus Christianus peccans venialiter non facit istam actionem propter Deum, cum nullatenus censeatur velle facere propter Deum id, quod Deo displiceret ; sicuti qui habet intentionem occidendi inimicum illumque ad hoc quærit, potest interim aliqua facere quæ ad homicidium non referuntur, ut si in via aliquem salutet, det eleëmosynam, aliquid furetur, habeat cogitationes inhonestas, etc.

Fatendum tamen quod, licet homo non referat om-

nes suas actiones ad finem suum ultimum materialem, nec actualiter, nec virtualiter, soleat tamen ad eum referre præcipuam illarum partem ; noster enim appetitus præcipue fertur ad quærendum ea, quæ inservire possunt consecutioni rei quam habet pro optimo suo bono, et cujus possessione perfecte satiabitur ; quod Christus significat his verbis : *Ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Matt. 6, v. 21. Atque hinc finis ultimus dicitur præcipuus scopus vitæ nostræ actionumque nostrarum, ac præcipuum cordis et affectus nostri objectum.

Quamvis homo de facto non referat omnes suas actiones ad Deum, suum finem ultimum verum, imo nequidem omnes habeant Deum pro suo fine ultimo, quæritur tamen an ad hoc non sit obligatus : quæ quæstio, his temporibus satis famosa, in sequenti articulo resolvetur.

ARTICULUS IV.

AN TENEATUR HOMO OMNES SUAS ACTIONES DELIBERATAS REFERRE AD DEUM, TAMQUAM SUUM FINEM ULTIMUM.

§ I.

Præmittitur status quæstionis.

SENTENTIA quæ nobis apparet multo probabilior, et Scripturæ Sacræ ac SS. Augustino et Thomæ conformior, quamvis non sit omnino certa, est, quod homo, quotiescumque agit deliberate, sive cum judicio rationis, teneatur saltem sub veniali suam actionem actualiter vel virtualiter referre ad Deum ex amore aliquo benevolo ; sic tamen, ut simul sustineamus, defectum relationis non vitiare opus non relatum, sed solum operantem. Antequam vero procedamus ad argumenta, quibus hæc sententia stabilitur, opere pretium est prius explicare, quomodo illam intelligamus.

Primo itaque dicimus hominem quamlibet suam actionem actualiter vel virtualiter debere referre ad Deum. *Actualiter* actionem referre ad Deum, est,

quando quis hic et nunc de Deo cogitat et vult expresse actionem facere propter ipsum. *Virtualiter* vero referre est, quando quis hic et nunc non cogitat quidem de Deo, nec de actione sua ad Deum referenda, sed tamen paulo ante de Deo cogitavit, habuitque expressam intentionem faciendi suam actionem propter ipsum, et hic et nunc ad agendum movetur virtute istius intentionis ante habitæ ; veluti qui intendit occidere inimicum, illumque ad hoc quærit, etiamsi in via non cogitet de occidendo inimico, virtualiter tamen agit propter homicidium ; quia viam et alia, quæ agit, facit virtute intentionis ante habitæ, quæ hic et nunc influit in ejus actiones. Porro relatio virtualis ad Deum sufficit, ut quis dicatur vere et proprie agere propter Deum, et ut inde contrahat laudem et meritum ; neque ad hoc opus est, ut ad omnem actum dicat : *volo facere hunc actum propter Deum ;* sicuti relatio *virtualis* in exemplo supra posito sufficit, ut talis dicatur vere agere propter homicidium, et ut via, quam facit, inde fiat peccaminosa ; nec propterea opus est, ut ad omnem passum dicat : *volo hunc passum facere propter homicidium.*

Non requirimus necessario relationem actualem pro qualibet actione deliberata, quasi cuilibet actioni deliberatæ deberet correspondere unus actus formalis relationis ; nam inter tot et tam varias hujus vitæ occupationes et distractiones frequentissime oborientes, impossibile est ut homo semper cogitet de Deo ; sed sufficit relatio virtualis, sive quod quis initio formet intentionem faciendi omnia sua opera propter Deum, et quod intentio illa adhuc virtualiter duret. Potest autem una talis intentio et relatio semel elicita aliquamdiu perseverare et influere in plures actiones, quæ postea fient. Quamdiu vero una actualis relatio possit virtualiter perseverare et influere in actiones subsequentes, non potest ita determinari ; forte unica initio diei elicita dici potest influere in omnes actiones diei. Hinc patet quod præceptum referendi omnia sua opera in Deum non obliget *ad semper*, cum non obliget ad eliciendum actum relationis omni momento et ad quamlibet actionem ; sed tantum ad eliciendum identidem, puta semel singulis diebus.

Secundo dicimus, hominem teneri referre omnes suas actiones ad Deum ex amore aliquo benevolo, sive debere, ad agendum propter Deum, moveri ex aliquo affectu erga illum : verum ad hoc non requirimus charitatem habitualem, seu virtutem charitatis, nec actum ab illa virtute elicitum ; quia sic soli justi possent suas actiones in Deum referre : neque requirimus actum amoris Dei super omnia, nequidem affectu ; sed sufficit omnis verus amor Dei benevolus, quo scilicet Deus propter se diligatur et nullius creaturæ intuitu, etiamsi non pertingat ad illam perfectionem, ut per eum Deus diligatur super omnia creata : talem autem amorem Dei benevolum, seu propter se, et qui non est super omnia, habere possunt etiam ipsi peccatores in peccatis suis hærentes ; illi enim considerando Deum, tamquam ens perfectissimum, sapientissimum, potentissimum, etc., possunt concipere aliquem affectum erga illum ac sibi complacere in ipsius perfectionibus, et aliquo modo velle ut glorificetur.

Neque amor ille benevolus debet esse actualis pro qualibet actione, sed sufficit virtualis ; sicuti necessaria non est relatio actualis, sed sufficit virtualis, id est, non requirimus ut ad quamlibet actionem semper alliciatur novus actus amoris Dei ; est enim fere impossibile in hac vita, ut homo, qui variis aliis rebus debet occupari et distrahi, continuo et sine intermissione eliciat expressum et specialem actum et affectum erga Deum, cum talis amor Dei continuus reservetur pro præmio in altera vita ; sed dicimus posse sufficere amorem virtualem, sive quo quis initio suarum actionum eliciat actum amoris, per quem istas actiones ad Deum referat, et quod ille actus amoris adhuc virtualiter perseveret tempore quo agit.

Tertio dicimus obligationem referendi sua opera in Deum non esse gravem, sed tantum levem, sive sub peccato veniali, idque, licet opus referibile supponatur esse notabile ; quia ipsa relatio operis ad Deum, ad quam tenetur quis eo ipso quo agit aliquid, sive magnum, sive parvum, sive liberum, sive præceptum, non est materia notabilis, aut saltem non exigitur a nobis sub gravi : potest autem quis peccare

tantum venialiter, omittendo aliquid notabile; ut si quis omittat audire Sacrum diebus feriatis, dum nihil omnino habet occupationis, vel si omittat dare rem notabilem proximo, quam ei dare debebat ex quadam gratitudine communi. Neque objici debet absurdum esse dicere, quod primum et maximum Mandatum, *Diliges Dominum Deum tuum, etc.*, ex quo deducitur dicta obligatio, obliget tantum sub veniali; quia in illo præcepto, perinde ac in pluribus aliis, datur parvitas materiæ, in qua tantum obliget sub veniali. In quantum præcipitur ut habeamus Deum pro fine nostro ultimo, et ut aliquando eliciamus actum charitatis perfectæ, obligat sub mortali; in quantum vero præcipitur, ut omnia nostra opera referamus in Deum, tantum obligat sub veniali.

Quarto dicimus defectum relationis non vitiare opus, sed tantum operantem, id est, operantem quidem peccare non referendo suum opus in Deum, sed ipsum opus, quod non refertur, non ideo esse malum et peccatum, sed manere bonum, quale supponi debet ad hoc, ut referri potuerit: ratio est, quia ut opus sit et maneat bonum, requiritur et sufficit ut habeat finem bonum, et non vitietur, neque per objectum malum, neque per aliquam malam circumstantiam: opus autem bonum (nam tale supponi debet, ut dictum est) v. g. eleëmosyna ad Deum non relata, habet finem bonum, neque habet objectum malum, neque etiam malam circumstantiam, siquidem omissio relationis quæ ei conjungitur, dici nequit illius circumstantia. Nec dici potest, opus non relatum vitiari et defectuosum esse ex eo, quod ipsi desit aliquid, quod deberet habere, nempe relatio in Deum, quia non est debita operi, quasi ipsa requireretur, ut opus esset moraliter bonum; nam opus debet concipi bonum et conforme suis regulis priusquam referatur, quod certo signum est relationem in Deum non requiri ad bonitatem operis moralem, sed tantum est debita operanti, ut ipse non peccet: consequenter defectus relationis non potest vitiare opus, cum non sit defectus alicujus requisiti necessarii ad relationem operis moraliter boni. Neque paradoxum videri debet, quod quis peccet faciendo aliquam actionem, et ta-

men ipsa actio non sit mala, sed bona ; nam hoc in pluribus casibus contingit : sic si quis obligetur ad solvendos centum florenos intra mensem, et tantum det quinquaginta ubi tamen potest totum, datio illa non erit mala sed bona, quamvis debitor peccet non dando reliquos quinquaginta.

Quinto denique dicimus, præceptum referendi omnia opera in Deum, omnes obligare : fideles quidem, ut illa referant ad Deum, non tantum ut authorem naturalium, sed maxime ut supernaturalium, gratiæ scilicet et gloriæ, quem ut talem cognoscunt per fidem : infideles vero ut referant ad Deum, saltem ut authorem naturalium, cum illum ut talem non possint invincibiliter ignorare ; nam ab obligatione referendi in Deum ut authorem supernaturalium possunt excusari, cum illum ut talem possint invincibiliter ignorare : unde obligatio referendi sua opera in Deum, tamquam finem suum ultimum est juris divini naturalis, perinde ac obligatio diligendi Deum ex toto corde.

§ II.

Probatur sententia affirmativa.

Primo, ex Scriptura Sacra, et quidem ex præcepto. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, etc.*, quod habetur Deut. 6. 5 : et Marc. 12. 30, illo enim non tantum præcipitur ut Deum habeamus pro fine ultimo ipsumque super omnia diligamus, sed etiam ut omnes actus nostrarum potentiarum scilicet cordis, seu voluntatis, mentis, seu intellectus, animæ, seu appetitus sensitivi, fortitudinis et virium, seu potentiarum externarum, ad illum referamus ; hoc siquidem est proprie et perfecte diligere Deum ex toto corde, ex tota mente, etc., quod conforme est doctrinæ S. Thomæ 2. 2. q. 27. art. 5. in corp. *Ex toto posse suo*, inquit, *homo debet diligere Deum, et quidquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundum illud. Deut.* 6. 5 : diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

Apostolus vero clare exprimit præceptum referendi omnia sua opera in Deum. 1. ad Cor. 10. 31 : *Sive... manducatis, sive bibitis, sive aliud quid faciatis ;*

omnia in gloriam Dei facite. Ad Coloss. 3. 17: *Omne quodcunque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu Christi, gratias agentes Deo et Patri per ipsum.* Et ad Cor. 16. 14: *Omnia vestra in charitate fiant.*

Nec dici potest, quod Apostolus in iis locis tantum det consilium, quia utitur verbis imperativi modi, quæ in proprio et obvio sensu significant præceptum; verba autem Scripturæ Sacræ sunt accipienda in sensu proprio et obvio, dum materiæ et circumstantiæ non cogunt ea accipere in sensu improprio. Deinde ipse contextus indicat dicta verba intelligenda esse de præcepto, quia conjuncta sunt cum aliis, quæ similiter sunt imperativi modi, et important præceptum; nam paulo ante verba citata ex 2. ad Cor. 10. 28. dicit Apostolus: *Si quis autem dixerit: hoc immolatum est idolis, nolite manducare:* et immediate post verba præcitata subjungit: *Sine offensione estote Judæis.* In 2. ad Cor. 16. 13. præmittit: *Vigilate, state in fide:* et tunc subjungit: *Omnia vestra in charitate fiant.* Similiter ad Coloss. 3. 14. præmittit: *Charitatem habete:* et post verba citata subjungit: *Mulieres, subditæ estote viris; viri, diligite uxores vestras.* Præterea sic intellexit S. Th., sic enim habet scribens in Epist. ad Coloss. cap. 3. lect. 3. ubi tractat citatum textum Apostoli, ex 2. ad Cor. 10. 28: *Quidam dicunt quod hoc est consilium; sed hoc non est verum: ex præcepto enim omnia facienda sunt cum invocatione Creatoris, ea intentione, ut laudetur et glorificetur Deus.*

Neque etiam dici potest prædicta Epistolæ verba intelligenda esse negative, quasi diceretur, nihil contra Deum facite, sive cavete ne ullo vestro opere Dei honor lædatur; quia idem S. Thom. istam explicationem exclusit in libr. 2. sent. dist. 40. art. ult. ad 7. " Quod dicitur, *inquit*, omnia in gloriam Dei facite: potest intelligi dupliciter, vel affirmative, vel negative. Si negative, sic est sensus: nihil contra Deum faciatis, et hoc modo præceptum est...si autem intelligatur affirmative, potest hoc esse dupliciter; aut ita quod actualis relatio in Deum sit conjuncta actioni nostræ cuilibet, non quidem in actu, sed in vir-

tute, et sic adhuc præceptum est." Deinde si loca citata possint sic exponi negative, simili glossa facile elidentur omnia præcepta affirmativa ; nam v. g. hæc verba Matt. 5. 44: *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*, poterunt exponi negative hoc modo : ne odio habeatis inimicos vestros, ne eis nocumentum inferatis ; atque ita non erit obligatio positivo aliquo affectu inimicos diligendi, nec eis aliquod beneficium impendendi.

Secundo probatur ex SS. Aug. et Thom. Primus hanc quæstionem ex professo tractat lib. 4. contra Jul. cap. 3. dicebat Julianus virtutes gentilium esse veras virtutes et sine ullo peccato exerceri, etiamsi ad Deum, quem illi ignorabant, non referrentur, ipsosque gentiles iis præditos, esse justos et bonos : admittebat tamen ipsas virtutes esse steriles et infructuosas, in ordine scilicet ad vitam æternam. Contra hanc Juliani sententiam fortiter se opponit S. Aug. in loco citato ubi in primis docet, veram virtutem esse illam, quæ est fructuosa, sive quæ conducit ad veram beatitudinem ; virtutem enim definit, "animi habitum naturæ modo atque rationi consentaneum :" illud autem quod vere est consentaneum nostræ rationi, dicit esse id, quod naturæ nostræ consentaneum est ad salutem et veram beatitudinem : unde concludit hoc modo : "Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides quæ in Christo est vera, promittit, nihil prosunt homini virtutes ; nullo modo veræ possunt esse virtutes :" et tunc expresse docet gentiles non habuisse veram justitiam nec veras virtutes, additque pro ratione : "quia cum non ad suum referuntur authorem dona Dei, hoc ipso mali his utentes efficiuntur injusti :" circa quæ verba notandum est, quod S. Aug. non dicat gentiles fuisse injustos nec habuisse veras virtutes ex eo, quod suas virtutes referrent ad finem malum, sed ex eo, quod eas non referrent ad suum authorem et ad veram beatitudinem.

Pergit S. Aug. et instruens Julianum quomodo veræ virtutes distinguendæ sunt ab iis vitiis quæ similitudinem habent cum virtutibus ; statuit pro regula generali : *noveris, itaque, non officiis, sed finibus*

a vitiis discernendas esse virtutes; officium est autem quod faciendum est, finis vero propter quod faciendum est: et tunc declarans quis debeat esse finis virtutum ut veræ sint, dicit: *absit autem ut virtutes veræ cuiquam serviant, nisi illi vel propter illum, cui dicimus* Psal. 79. Deus virtutum converte nos.... ...*veræ quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus: Deo serviunt in Angelis, a quo donantur et Angelis*, deinde subjungit hanc generalem sententiam: *quidquid boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia præcipit, etsi officio videtur bonum, ipso non recto fine peccatum est.* Id est, quamvis tibi, *Juliane*, videatur esse vera virtus, tamen est vitium, et hoc defectu relationis ad rectum finem, qui debet esse Deus, prout præmisit.

Tandem S. Augustinus, Juliano petenti, si gentilis nudum operiret numquid, *quia non est ex fide, peccatum est?* Respondet: "Prorsus in quantum non est ex fide, peccatum est, non quia per se, ipsum factum, quod est operire nudum, peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum." Quibus verbis aperte declarat peccatum esse, actionem de se bonam non referre ad gloriam Dei, adeoque esse obligationem referendi. Inde tamen non sequitur impios esse eos, qui hodie negant esse peccatum referre suas actiones ad Deum, quia sic loquitur S. Augustinus, eo quod ipsius tempore soli impii et hæretici id negarent, affirmantibus omnibus Christianis; sed aliud est de hoc tempore, quia illa sententia jam non est tam certa quam tempore S. Augustini.

Respondent adversarii quod scopus S. Augustini contra Julianum fuerit ostendere, honestatis officia ideo non esse veras virtutes, quia ad fines turpes et perversos ordinarie ab infidelibus referebantur, puta ad vanam gloriam, avaritiam, etc., quare per non rectum finem intelligunt finem malum, et per non gloriari in Domino intelligunt referre opus ad vanam gloriam vel ad falsos Deos; sed male: quia in primis ex omnibus quæ ex S. Aug. retulimus patet quod per non rectum finem intelligat omissionem

relationis operis ad finem debitum, sive ad Deum et veram beatitudinem, quodque idem intelligat per non gloriari in Domino; estque sensus hic naturalis et obvius, præsertim ultimorum verborum. Deinde ut S. Augustinus ostendat Juliano opera gentilium apparenter virtuosa non esse veras virtutes, non allegat pro ratione, quod referantur ad finem malum, sed semper allegat quod non referantur ad Deum, ad quem referri debebant: unde etiam de illis gentibus de quibus Apost. ad Rom. II. 14. dicit: *naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt* (quod exemplum pro se allegabat Julianus) pronuntiat, eas peccasse in eo, quod sine fide non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerant, nullam faciens mentionem finis mali: præterea non erat quæstio de operibus gentilium relatis ad finem malum; quia *Julianus* nusquam negavit talia opera esse peccata; et quod de iis non ageretur, patet vel ex ultimo textu allato, ubi S. Augustinus non culpat ipsum opus, quod est vestire nudum, sed tantum defectum relationis, sive non gloriari in Domino: si autem ibi ageret de opere relato ad malum finem, non tantum non gloriari in Domino, sed etiam ipsum opus, quod est vestire nudum, esset peccatum.

Dices: evidens est S. Augustinum agere de operibus bonis relatis ad malum finem, cum virtutes gentilium vocet vitia, et opus bonum factum non ex fide, vel non recto fine, vocet peccatum: opus autem bonum non relatum ad Deum, non ideo est peccatum, nec virtus vitium.

R. Dum S. Augustinus sic loquitur, nihil aliud intelligit, quam quod virtutibus et operibus bonis non relatis ad Deum sit conjunctum aliquod vitium et peccatum, scilicet defectus relationis ad Deum, ratione cujus gentiles erant vitiosi et injusti, non vero omnino boni et justi, prout volebat Julianus: quod autem S. Augustinus non intelligat ipsum opus esse peccatum, patet ex eo, quod pressus à Juliano, an dum infidelis nudum operit, opus illud debeat dici peccatum, distincte declarat ex qua parte sit peccatum, dicens: *Non opus ipsum, quod est operire nudum,*

esse peccatum; sed de tali opere non in Domino gloriari.

Quantum ad S. Thomam, clare docet in locis ante citatis esse præceptum omnia actu vel virtute referendi ad gloriam Dei. Præterea idem tradit quæst. unica de Char. art. 11. ad 2. ubi sic habet: *Omnia actu referre in Deum non est possibile...in hac vita; sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ad quam omnes tenentur.*

Similia habet 1. 2. q. 106. art. 10. ad 2. *Sub præcepto charitatis*, inquit, *continetur ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet, ut omnia referantur in Deum: et ideo præceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum.*

Idem etiam docet 2. 2. q. 83, art. 14. in C. ubi respondens ad quæstionem an oratio debeat esse continua, dicit orationem secundum se consideratam non posse esse continuam, quia oportet aliis operibus occupari; debere tamen esse continuam secundum suam causam, id est, secundum desiderium charitatis, ex quo procedere debet oratio *quod* desiderium, inquit, *in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur* 1. ad Cor. c. 10.

Præterea communiter docetur, et etiam docet S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 10. in C. quod debeamus nostram voluntatem conformare voluntati divinæ in volito formali remoto, id est, velle ex eodem motivo remoto, quo vult Deus: quidquid autem Deus vult et agit ad extra, ultimate vult et agit propter suam gloriam: ergo et nos, quidquid agimus et volumus, debemus agere et velle propter idem motivum, scilicet gloriam Dei. Accedit quod, quidquid habemus, habamus a Deo, siquidem ab ipso habemus, non tantum esse et conservari, sed etiam moveri: ergo videtur quod omnia nostra referre debeamus ad ipsius bonum seu gloriam, multo magis quam servus, qui opera referre debet ad utilitatem sui domini.

§ III.

Solvuntur Objectiones.

OBJECTIO I.

CONTRA hanc sententiam objiciunt 1.° aliquas propositiones damnatas. In primis hanc condemnatam a PIO V. "Omnia infidelium opera sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia." 2.° Hanc condemnatam ab ALEXAND. VIII. "Necesse est infidelem in omni opere peccare." Cum autem infideles Deum non cognoscant, ad ipsum nullum opus referunt: unde videtur sequi ipsos peccare in omnibus suis operibus, omniaque eorum opera esse peccata. 3.° Hanc condemnatam ab eodem ALEXAND. VIII. "Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob ejus turpitudinem et disconvenientiam cum natura, sine ullo ad Deum offensum respectu." Juxta nostram sententiam autem verum est quod peccet ipse, qui detestatur peccatum non habito respectu ad Deum, sive non referendo istam detestationem ad Deum. 4.° Hanc condemnatam in Quesnello: "Sola charitas Christiano modo facit (actiones Christianas) per relationem ad Deum, et Jesum Christum;" idem autem nos dicimus; quandoquidem ut actiones sint Christiano modo factæ, requiramus charitatem, seu amorem Dei benevolum et relationem ad ipsum.

R. Ad primam et secundam propositionem. In primis in nostra sententia non omnia prorsus infidelium opera sunt peccata, nec illi in omni suo opere peccant, siquidem multa agunt indeliberate quæ ipsis non imputantur in peccatum: deinde possunt facere opera moraliter bona v. g. honorare parentes, dare eleëmosynam, etc., ex motivo honesto; et quamvis peccent ea in Deum non referendo, ipsa tamen opera non sunt peccata, nec ipsi peccant in illis operibus, quæ de se bona sunt, sed tantum in defectu relationis, qui non afficit opus, sed operantem. Præterea infideles possunt habere aliquam Dei cognitionem, etiamsi infideles adhuc denominentur; nam infideles dicuntur quamdiu ad fidem non pervenerunt: tunc autem pos-

sunt aliquos actus bonos exercere, eosque ex amore aliquo benevolo in Deum referre, sicque nullatenus peccare; Deus enim, qui *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, infideles interdum sua gratia illuminat et excitat, cujus ope, ipsi possunt oculos mentis in Deum dirigere et ad eum actiones suas referre.

R. Ad tertiam. Etiamsi admitteretur sic detestantem peccatum peccare defectu relationis ad Deum, nihil inde conficeretur contra nostram sententiam; quia propositio illa fuit condemnata, eo quod insinuaret, talem peccare in ipsa detestatione, sive ejusmodi detestationem esse malam, quod nos non dicimus; nam ista propositio erat conformis alteri condemnatæ in eadem bulla, scilicet huic: "Attritio, quæ ex gehennæ et pœnarum metu concipitur sine dilectione Dei propter se, non est pius motus ac supernaturalis:" itaque author harum propositionum requirebat ad hoc, ut detestatio peccati propter ejus turpitudinem vel metum gehennæ foret bona, ut simul procederet ex amore Dei benevolo tamquam motivo partiali istius detestationis, et hoc est, quod intelligebat per respectum ad Deum offensum in propositione objecta, quod si detestatio mere conciperetur ex turpitudine peccati vel metu gehennæ et non partialiter ex amore Dei, tunc dicebat eam non esse bonam, quod falsum est; nam ex Tridentino constat talem detestationem esse bonam et utilem, eamque sic conceptam vocat *donum Dei*. Negari tamen potest quod necessario peccet, qui detestatur peccatum mere propter ejus turpitudinem; quia potest istam detestationem referre ad Deum per actum amoris, sic ut ille amor non sit motivum nequidem partiale detestationis, quæ pro suo motivo totali habebit turpitudinem peccati: nec dici potest quod tunc ista detestatio non erit sine respectu ad Deum: erit equidem sine respectu ad Deum in sensu propositionis; quia author non intelligebat de respectu seu de relatione detestationis ad Deum tamquam finem, sed de respectu ad Deum tamquam motivum, propter quod prætendebat detestationem debere partialiter concipi, ut detestando non peccaret.

R. Ad quartam propositionem, illam ideo condemnatam esse, quia importat requiri charitatem ad hoc, ut actio aliqua sit salutaris et christiana, quod falsum est; quia actus fidei, spei et timoris servilis certo sunt salutares et christiano modo fiunt etiam a peccatore, qui necdum habet charitatem, sive qui necdum diligit Deum propter se; nam Concilium Tridentinum: sess. 6. cap. 6. ponit istos actus, tamquam dispositiones prævias ante ipsum actum amoris Dei, quem tantum post illos dicit exerceri. Conformis est autem illa propositio aliis ab eodem authore assertis, nimirum his: "Sola charitas est, quæ Deo loquitur, eam solam Deus audit. Frustra clamamus ad Deum, Pater mi, si spiritus charitatis non est ille qui clamat. Deus non coronat nisi charitatem; qui currit ex alio impulsu, et ex alio motivo, in vanum currit."

OBJECTIO II.

OBJICITUR, quod si sit obligatio referendi omnia sua opera in Deum, tunc non tantum operans peccet non referendo, sed etiam ipsum opus debeat esse malum; quia bonum est ex integra causa, et malum ex singulis defectibus: in casu autem est unus defectus, nempe non relatio; adeoque opus non relatum est malum. Confirmatur exemplo: dum natura producit manum sine quinto digito, non solum illa vitiose agit, sed etiam manus ipsa deformis est et intrinsece vitiata, quia caret debita perfectione Physica: ergo a pari, quando homo producit actum de se bonum sine relatione ad Deum, non solum ille vitiose agit, sed etiam ipsum opus deforme est et intrinsece moraliter vitiatum, quia caret debita perfectione morali.

R. N. utramque consequentiam; quia tunc tantum vitiatur opus per aliquem defectum, quando ipsi deest aliquid, quod ad ejus integritatem et perfectionem requiritur: superius autem dictum est, quod defectus relationis non sit defectus alicujus perfectionis, quæ debet inesse operi, ut sit moraliter bonum et perfectum, quandoquidem ut opus sit moraliter bonum non requiratur ut referatur ad Deum, sed tantum ut habeat finem proximum honestum et nulla

mala circumstantia vitietur, adeoque ipsum opus non vitiatur per defectum relationis, sed solus operans. Hinc patet responsio ad paritatem de manu cui deest quintus digitus; etenim manus illa ideo est deformis et intrinsece vitiata, quia ipsi deest aliqua perfectio physica, scilicet quintus digitus, qui ei juxta regulas naturæ debet inesse, ut sit integra et perfecta, sicuti nasus, oculi etc., debent inesse faciei, ut ipsa sit naturaliter perfecta; jam vero ad integritatem actus moraliter boni non requiritur ejus relatio in finem ultimum, sive Deum, ut dictum est, sed actus independenter ab illa relatione habet suam perfectionem moralem.

OBJECTIO III.

Opus relatum ad malum finem est malum, v. g. si quis det eleëmosynam propter vanam gloriam: ergo opus non relatum ad Deum est malum, in supposito quod debeat referri.

P. Consequentia: quia sicuti prohibitum est operanti eleëmosynam referre ad vanam gloriam, sic eidem præceptum est eam referre ad Deum: ergo sicuti vitiatur eleëmosyna ex fine prohibito quem habet, ita vitiatur ex defectu finis præcepti quem non habet; vitium enim tam contrahitur per defectum quam per excessum, siquidem non minus vitiosa est manus si careat quinto digito quem habere deberet, quam si abundet sexto quem debet non habere.

R. Disparitas inter defectum relationis et malum finem est, quod malus finis sit causa operis, adeoque in ipsum ut effectum influat; ideo autem tunc vitiatur opus, quia operans illud vult sub ratione mali, scilicet tamquam medium et instrumentum iniquitatis; sed defectus relationis, licet sit malus, non est causa movens v. g. ad dandam eleëmosynam, verum causa movens est pius aliquis commiserationis affectus.

Ad probationem dicitur, verum quidem esse contrahi vitium tam per defectum quam per excessum; sed propterea requiritur ut defectus sit privatio alicujus spectantis ad integritatem rei de qua agitur, et excessus sit aliquid quod ab ipsa debet abesse;

alias vitium non contrahetur: hinc quia ab actionibus nostris finis malus omnisque circumstantia mala abesse debent ut sint moraliter bonæ, ab iis malitiam contrahunt si adsint, et sic malus est actus conjugalis ad generationem prolis exercitus in loco publico, mala est celebratio Missæ sine vestibus sacris, mala est communio in statu peccati mortalis; hinc etiam actio indifferens non relata ad finem proximum honestum est mala, cum ipsi desit aliquid quod habere debet ut sit moraliter bona; omnis enim actio ut sit moraliter bona, habere debet aliquem finem proximum honestum, prout infra dicetur. Verum ut actio sit bona, non requiritur, ut referatur ad Deum tamquam finem ultimum, quandoquidem jam inde antequam referatur, habeat finem proximum honestum, adeoque suam bonitatem moralem.

Atque hæc est responsio ad objectionem quæ etiam formatur ponendo paritatem inter actum de se indifferentem qui malus est, dum non refertur ad finem honestum, ad quem referri debet, et inter actum, qui non refertur ad Deum, ad quem similiter referri debet.

Reflecti meretur quod ii, qui negant hominem teneri singulas suas actiones actualiter vel virtualiter in Deum referre, probent contra se ipsos, dum nituntur ostendere opus non relatum ad Deum vitiari defectu relationis; nam ipsi admittunt hominem teneri quandoque suas actiones referre ad Deum ex amore aliquo benevolo, nempe dum tenetur elicere actum amoris Dei super omnia; dicunt enim ex S. Thoma 1. 2. q. 100. a. 1. quod homo eliciens actum amoris Dei super omnia, illo eodem actu se totum et omnia sua consecret referatque ad gloriam ipsius, atque illud præceptum amoris Dei et actualis relationis operum in Deum admittunt per se obligare initio usus rationis et in articulo mortis, ac sæpius etiam per decursum vitæ: unde juxta ipsorum principia sic licet argumentari: infideles et pagani Deum non cognoscentes numquam eliciunt actum amoris Dei super omnia, neque initio usus rationis, neque per decursum vitæ, quo se suaque omnia Deo consecrent referantque ad gloriam ipsius: consequenter omnia

ipsorum opera, etiam de se bona ut eleëmosynæ, etc., sunt intrinsece vitiata defectu relationis, ac proinde condemnatio hujus propositionis, "Omnia infidelium opera sunt peccata," etiam contra ipsos militat.

OBJECTIO IV.

Ex nostra sententia sequitur, quod præceptum affirmativum obligaret *ad semper* sicuti negativum, quod est contra naturam præcepti affirmativi; quia præceptum relationis, quod est affirmativum, juxta nos obligat ad omnes nostras actiones, nulla excepta, referendas in Deum actualiter vel virtualiter, adeoque ad semper et quolibet tempore; et licet non obliget absolute ad eliciendum quovis tempore unum actum relationis, sed unicus sufficiat pro pluribus actionibus secuturis, obligat tamen ad ista opera referenda virtualiter.

R. N. Sequelam: sed prænotandum quod præceptum negativum obliget *ad semper*, et hoc ideo, quia obligat ad omittendum aliquem actum, qui nullo umquam tempore poni potest, qui consequenter quovis tempore debet omitti; nullum enim est temporis momentum in quo liceat v. g. occidere, furari, etc., præceptum autem affirmativum non obligat *ad semper* sicuti negativum, quia obligat ad exercendum aliquem actum, qui quovis temporis momento non debet exerceri, sed tantum certis temporibus et circumstantiis; sic v. g. præceptum charitatis, quod est affirmativum, non obligat ad quovis momento eliciendum actum amoris Dei, sed tantum obligat ad illum eliciendum certis temporibus. Hoc posito: dicimus præceptum relationis, quod quidem est affirmativum, utpote ad exercendum aliquem actum, scilicet actum amoris et relationis, non obligare *ad semper*, quia non obligat ad quovis tempore eliciendum actum amoris et relationis; nam in primis non obligat ad exercendum illum actum, dum dormimus vel dum non agimus deliberate: deinde non obligat ad istum actum exercendum quotiescumque deliberate agimus, siquidem non debemus semper ad quemlibet actum deliberatum exercere novum actum amoris et relationis, sed tantum obligat ad illum exer-

cendum aliquando et certis temporum intervallis, v. g. semel singulis diebus: quia dum quis elicuit actum amoris Dei, et ex eo secutura opera in ipsum retulit, ille unicus actus sufficere potest ut censeatur ista opera facere propter Deum, eo quod ipse actus, postquam transiit, adhuc virtualiter duret et influat in dicta opera. Si autem illo tempore, quo actus amoris et relationis initio elicitus virtualiter adhuc durat, non teneatur operans novum elicere, manifestum est quod præceptum relationis non obliget quovis tempore.

OBJECTIO V.

Quamvis Apostolus præcipiat omnia fieri in gloriam Dei, inde non sequitur, inquiunt, quod operans per suam intentionem debeat sua opera ad Deum ejusque gloriam referre; sed ut isti præcepto satisfiat, sufficit relatio ex parte operis, sive quod faciat opera moraliter bona; cum enim illa per se in gloriam Dei tendant, in quantum homines ea videntes Deum glorificant atque ad similia exercenda excitantur, ipse talia opera faciendo censetur interpretative velle gloriam Dei, sicuti qui peccat mortaliter, censetur interpretative velle Dei inimicitiam et damnationem æternam. Deinde cum Deus sit fons et origo omnis honestatis, omne opus honestum de se tendit in Deum, sicuti omnia flumina revertuntur ad mare unde oriuntur. Præterea qui facit opus moraliter bonum, implicite illud facit propter Deum, in quantum illud facit propter conformitatem cum recta ratione; quia illud faciendo propter conformitatem cum recta ratione, implicite facit propter conformitatem cum lege æterna, adeoque implicite propter Deum, cum lex æterna sit Deus.

R. Ad primum et secundum negando ejusmodi relationem implicitam vel interpretativam ex parte operis sufficere; quia talis relatio operis ad Deum et glorificatio, quæ sequitur ex operibus moraliter bonis, non est operanti imputabilis ad laudem, siquidem effectus bonus ex aliqua actione sequens non imputatur ad laudem operanti, nisi expresse illum intendat: Apostolus autem præcipit actum relationis

laudabilem, dum dicit *omnia in gloriam Dei facite;* talem enim actum important ista verba in sensu naturali et obvio accepta. Quapropter etiam non dicit omnia honeste facite, vel facite talia, quæ de se conducunt ad gloriam Dei ; sed dicit : *omnia in gloriam Dei facite;* quæ verba important, quod ipsemet operans debeat per suam intentionem opera sua ad Dei gloriam dirigere ; hoc enim est proprie et formaliter agere propter gloriam Dei : mere vero facere opus, quod de se tendit in Deum ejusque gloriam, non est proprie et formaliter agere propter Deum, sed tantum materialiter, fere sicuti bruta, quorum operationes etiam cedunt in gloriam Dei. Et certe si quis censeatur agere proprie propter Deum, qui facit opus de se bonum, idololatræ verum Deum non cognoscentes etiam dici poterunt agere proprie propter Deum, et actiones bonas, quas aliquando faciunt, ad ejus gloriam referre.

Ad tertium dicitur, quod faciens opus moraliter bonum, illud quidem implicite faciat propter Deum ut regulam suorum actuum, sed non propter Deum ut finem ; quia etiam non facit istam actionem propter rectam rationem ut finem, sed tantum ut regulam.

ORJECTIO VI.

Esto Apostolus præcipiat non tantum ut fiant opera moraliter bona, sed insuper ut operans per suam intentionem opera sua referat in gloriam Dei : non requiritur tamen intentio actualis vel virtualis pro singulis operibus, sed sufficit unico actu omnia secutura opera referre in Dei gloriam ex amore benevolo, idque eodem tempore, quo obligat præceptum diligendi Deum ex toto corde, et non sæpius ; nam qui Deum formaliter sic diligit, is eadem dilectione se totum et omnia sua refert in gloriam Dei, ut docet S. Th. 1. 2. q. 100, art 10.

R. Negando assumptum : quia in primis inde sequeretur præceptum referendi sua opera in Deum non distingui a præcepto eliciendi actum amoris Dei super omnia ; atqui tamen relatio operum et actus amoris Dei distincte præcipiuntur in Scriptura sacra : deinde relatio illa, quæ includitur in actu amoris

Dei super omnia, non est sufficiens ut possit quis dici facere omnes et singulas actiones suas propter Dei gloriam ; quod tamen requirit Apostolus dicens : " Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid faciatis :" quia nisi ille actus frequenter eliciatur, non influet in omnes actiones subsequentes ; non enim postquam semel elicitus est, ita longo tempore durat virtualiter, sed post aliquod tempus evanescit, si autem actus ille amoris Dei et relatio quæ in eo includitur non influat in omnes actiones subsequentes, utpote non tamdiu durans virtualiter, sequitur quod quis eliciendo actum amoris Dei super omnia statis temporibus, non censeatur ideo facere omnes et singulas suas actiones propter Dei gloriam ; quia ut censeretur eas facere ad gloriam Dei, deberet actus amoris ante elicitus virtualiter perseverare et in omnes influere. Unde non sufficit actum relationis toties elicere, quoties obligat præceptum diligendi Deum super omnia, sed sæpius renovari debet.

OBJECTIO VII.

Sed hæc nullam habent soliditatem ; dicunt quod videatur peccare mortaliter, qui non refert suam actionem in Deum ; quia ille mortaliter peccat, qui non habet Deum pro fine suo ultimo ; sed qui non refert suam actionem in Deum, non habet Deum pro fine suo ultimo, sed creaturam : ergo, etc.

R. D. Assumptum probationis : mortaliter peccat, qui non habet Deum pro fine suo ultimo simpliciter et positive, concedo : pro fine ultimo suæ actionis, nego : itaque tenetur quidem homo sub mortali habere Deum pro fine suo ultimo simpliciter et positive, hoc est, pro suo summo bono, illumque præferre omnibus creaturis ; sed non tenetur sub mortali habere Deum pro fine cujuslibet suæ actionis ; sed qui aliquam actionem in Deum non refert, non ideo desinit habere Deum pro fine suo ultimo simpliciter, sive pro suo summo bono, nec censetur ipsum postponere creaturæ. Similiter distinguitur subsumptum : qui non refert suam actionem in Deum, habet creaturam pro fine suo ultimo *simpliciter et positive*, negatur : non est enim necesse ut creaturam,

ex cujus amore peccat, habeat pro summo suo bono, eamque Deo præferat : habet creaturam pro fine suo ultimo *secundum quid et negative*, conceditur ; verum enim est quod actio non referatur ulterius, adeoque quod creatura isto sensu sit finis ultimus actionis, sed non ideo operans peccat mortaliter ; quia non præfert propterea istam creaturam Deo : inordinationem tamen committit in eo, quod illam ad Deum non referat ; sed inordinatio illa est tantum levis.

Cæteræ objectiones videri possunt in Theologia D. Daelman ad hanc quæstionem.

Quandoquidem, uti jam ostensum est, sit præceptum referendi singulas actiones ad Deum per intentionem actualem vel virtualem, sicut et per amorem Dei actualem vel virtualem.

QUÆRITUR.

Quo tempore et quoties relatio actualis sit renovanda ut isti præcepto satisfiat ?

R. Toties actus relationis renovandus est, quoties necesse est ad hoc, ut relatio censeatur actualiter vel virtualiter perseverare, sive ut moraliter homo censeatur agere propter Deum : quamdiu autem relatio semel elicita actualiter vel virtualiter persevaret tamdiu censemur moraliter agere propter Deum. Verum an propterea debeat renovari singulis diebus, an aliquoties per diem, v. g. mane, meridie et vesperi, an sufficiat singulis septimanis, non ita potest determinari. Ex hoc tamen capite negandum non est relationis præceptum ; nam etiam determinari nequit, quoties et quandonam in vita teneamur elicere actum amoris Dei super omnia : certum tamen est nos sæpius per vitæ decursum ad eum eliciendum obligari. Interim videtur, quod non sufficiat semel in septimana renovare actum relationis ; non enim apparet quomodo possit elici intentio tam efficax, ut moraliter censeatur influere in opera per integram septimanam exercenda. Dici potest singulis diebus debere renovari ; Christus enim docuit orationem Dominicam singulis diebus esse recitandam, prout colligi-

tur ex particula *hodie*, quæ in quarta petitione ponitur, et quæ importat, quod singulis diebus panem nostrum petere debeamus : recitando autem orationem dominicam elicimus actum amoris Dei et actum relationis operum in ipsum, siquidem dicendo, *sanctificetur nomen tuum, etc.*, petimus ut Deus omnibus creaturis innotescat, ut cognitus colatur, ametur et glorificetur ; adeoque ut omnium actiones, ac proinde etiam nostræ in ejus gloriam tendant.

PETES an relatio mane facta sufficiat pro toto die, adeoque influere possit in omnes actiones diei ?

R. Quis est, qui determinet ? interim, ut eo facilius atque certius præceptum relationis adimpleatur, valde utile est atque consultum assuescere mentem in Deum attollere et intentionem sæpius per diem renovare, v. g. mane post quietem, in meridie ante et post cibum, vesperi ante somnum, temporibus intermediis ante labores et quasvis occupationes, nemo enim est negotiis quantumvis implicitus, qui id facillime non possit, neque etiam ad hoc requiritur notabile tempus, sed quam brevissimo fieri potest, mentem scilicet ad Deum elevando, interiusque dicendo hæc aut similia verba : " Propter te Domine, propter tuam gloriam hoc faciam, etc." Possunt Christiani intentionem renovare recitando orationem dominicam, dum dicunt : *Sanctificetur nomen tuum.* Pia etiam admodum est praxis operibus nostris præmittere Signum Crucis, non tantum contra dæmonum insultus, sed etiam ad ista opera in Deum referenda ; nam signando nos Signo Crucis, atque ex pio erga Deum affectu dicendo : *In nomine Patris, etc.*, significamus nos aggredi opus in nomine ad gloriam Patris, etc. Item ad hoc, ut actiones nostras in Deum dirigamus, non parum contribuit eum in operibus nostris habere præ oculis : cujus rei modum suggerit S. Basil. hom. in S. Julittam Martyrem, ubi præmisso hoc Apostoli loco, *sive manducatis, sive bibitis, etc.*, ita scribit : " Accumbens ad mensam, ora ; assumens panem, habe gratias largitori ; vino corporis debilitatem corroborans, ejus, qui hoc tibi munus ad exhilarandum cor et ad levandas infirmitates dedit, memineris. Præteriit cibi

sumendi necessitas? Non prætereat tamen memoria beneficii largitoris. Tunicam si indueris, datori gratias age....Quando suspexeris in cœlum, et in syderum pulchritudinem intentos oculos habueris, deprecare Dominum visibilium, Deumque universorum opificem optimum, qui omnia in sapientia fecit, adora." Huc usque S. Basilius.

Pro conclusione notandum magni interesse, actiones omnes actualiter vel virtualiter ad Deum referre; quia talis relatio est conditio requisita ad meritum; nam opus meritorium non tantum debet esse liberum, bonum et a gratia actuali procedere, sed insuper fieri debet in obsequium Dei: qua in re deficientes multi simplices opifices, agricolæ et alii, eo quod tantum laborent ex fine et motivo naturali, ut scilicet sibi, suisque de vitæ necessariis provideant, ingentes labores sine merito faciunt, quos si ulterius ad Dei laudem et obsequium referrent, nullo lucro terreno fraudarentur, sed præter illud apud Deum acquirerent ingens meritorum et divinæ benedictionis lucrum.

Item notandum, quod præceptum de referendis actibus in Deum, obliget ad duo, scilicet ad faciendum actus in Deum referibiles, quales sunt soli actus moraliter boni, atque ad illos per intentionem actualem vel virtualem ad Deum referendos: unde contra hoc præceptum facit, non tantum qui actionem de se bonam ad Deum non refert, sed etiam qui facit actionem malam vel mere indifferentem: quapropter qui peccat in alia materia, v. g. in materia justitiæ, semper peccat duplici peccato, scilicet contra justitiam et contra præceptum relationis. Item sic peccat, qui facit actionem mere indifferentem; quia etiam actio indifferens non potest referri in Deum, nisi prius ad aliquem finem proximum honestum referatur, eo quod actio mere indifferens nihil conducat ad gloriam Dei; quid enim ad gloriam Dei facit levatio festucæ, vel ambulatio mere secundum se considerata?

Igitur per oblationem nostrarum actionum, quam mane facimus, non offerimus Deo omnes actiones ejusdem diei eodem modo quo fient; alioquin peccata quæ tempore diei committuntur, dicenda essent

Deo offerri, quod impium est: sed per illam oblationem decernimus nihil agere, nisi ex amore Dei et propter ejus gloriam, illudque propositum et desiderium ei offerimus; vel si mavis, offerimus ei cor nostrum, ut gratia sua sic ipsum moveat ac agere faciat toto diei tempore, ut nihil agamus, nisi quod in ejus gloriam cedat.

ARTICULUS V.

DE BEATITUDINE OBJECTIVA ET FORMALI, ET IN QUO UTRAQUE CONSISTAT.

§ I. *Definitio Beatitudinis.*

BEATITUDO adæquate sumpta, quæ coincidit cum fine ultimo hominis, definitur a Boëtio "Status omnium bonorum aggregatione perfectus," et a quibusdam dicitur "desideriorum quies."

Beatitudo sic sumpta duo involvit, nempe bonum beatificans et possessionem istius boni; atque hinc distingui solet duplex beatitudo; nempe *objectiva* seu materialis, et *formalis*.

Beatitudo *objectiva* seu materialis, quæ coincidit cum fine ultimo materiali hominis, est objectum seu bonum illud, quod nos possessione sui reddit beatos. Beatitudo vero *formalis*, quæ coincidit cum fine ultimo *quo* vel formali, est ipsa possessio boni nos beatificantis, et finis ultimi ac beatitudinis objectivæ.

§ I.

In quibus bonis consistat beatitudo objectiva, an in solo Deo, an etiam in bonis creatis consistere possit?

R. FIDE certum est illam in Deo eoque solo consistere. Primum patet ex variis Scripturæ locis. Gen. 15. 1: "Ego merces tua magna nimis." Psal. 72. 25: "Pars mea, Deus, in æternum." Psal. 16. 17: "Satia-

bor cum apparuerit gloria tua." Idem patet a ratione: quia beatitudo objectiva debet esse optimum bonum perfecte quietans et satians appetitum, item debet esse ultimum desideratum; atqui Deus est tale bonum; Deus enim est optimum bonum continens in se formaliter vel eminenter omne bonum, atque eatenus perfecte satian appetitum: ad illum etiam omnia referenda sunt, ipse vero ad nihil aliud referri potest.

Quod vero in solo Deo consistat beatitudo, et nullatenus in bonis creatis, constat in primis ex Psal. 143. 18: "Beatum dixerunt populum cui hæc sunt: beatus populus cujus Dominus Deus ejus;" id est, homines mundani reputant beatos eos, qui bona temporalia possident jam relata, sed falso; quia illi soli sunt vere beati, qui habent Dominum pro Deo, eo quod ipsius solius possessio reddat hominem vere beatum.

Idem patet ex S. Augustino lib. 1. Conf. c. 1: "Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te." Deinde probatur a ratione; quia nullum bonum creatum potest perfecte satiare hominis appetitum, eo quod nullum bonum creatum contineat omne id, quod a voluntate nostra potest desiderari; nostra enim voluntas extendit se ad bonum universum, siquidem possit appetere omne bonum, quod potest intellectus cognoscere: universa autem bona non reperiuntur in ulla creatura, nequidem in aggregato ex omnibus rebus creatis; nam in omnibus rebus creatis simul non invenitur bonum infinitum et per essentiam, prout est Deus: et sic licet possideremus omnia bona creata, necdum appetitus noster foret perfecte satiatus, adeoque nondum essemus perfecte beati, quia restaret adhuc aliquod desideratum obtinendum, nempe bonum infinitum, quod est Deus.

Idem ostenditur inductione, hoc modo: in primis non consistit beatitudo in divitiis; quia divitiæ non expetuntur propter se, sed propter aliud; siquidem divitiæ naturales, scilicet cibus, potus, vestimenta, domus, etc., quæruntur ad sustentandam hominis naturam: artificiales vero, nempe pecuniæ, quæruntur propter divitias naturales, scilicet ad comparan-

das res ad vitæ usum necessarias, et sic divitiæ non possunt esse finis ultimus, cum ordinentur ad aliud; nam de natura finis ultimi et boni beatificantis est, ut appetatur propter se, et ad nihil aliud referatur. Neque consistit in honoribus, neque in fama seu gloria; quia beatitudo est in beato, honor autem non est in eo qui honoratur, sed potius in honorante, cujus est actus; et similiter fama seu gloria est in mente et in ore illius, qui cognoscit, aut celebrat excellentiam alterius: deinde beatitudo debet esse bonum solidum ac stabile; sed honor ac fama sunt res instabiles ac incertæ, utpote a libera hominum opinione pendentes. Neque consistit in potestate dominativa in alios; quia talis potestas in hominibus est aliquod onus, habetque conjunctos labores et sollicitudines: deinde beatitudo est proprium et perfectum hominis bonum, potestas autem se habet indifferenter ad bonum et ad malum, ut patet in bonis et malis principibus. Neque consistit in bonis corporis, in sanitate, fortitudine, celeritate, pulchritudine, etc., quia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem; corpus enim est propter animam, sicut instrumenta propter artificem, ut per ea suas actiones exerceat; beatitudo autem, utpote finis ultimus, non potest consistere in bono, quod ad aliud ordinatur. Neque consistit in voluptatibus corporalibus, scilicet gustu, tactu, etc., prout olim asseruisse videntur *Epicurei*, prout etiam hodie asserunt *Mahometani*, qui alterius vitæ beatitudinem constituunt in esculentis, poculentis et venereis; quia voluptates hominis corporales solum satiare possunt ejus appetitum sensitivum, non vero ejus appetitum rationalem, qui tamen est præcipuus: deinde delectatio, etiam illa, quæ sequitur summum bonum est tantum aliquid consequens ad beatitudinem, adeoque non est essentialiter ipsa beatitudo; delectatur enim aliquis, quia habet bonum sibi conveniens, et sic licet beatitudo consisteret in bono corporali seu sensibili, quod tamen falsum esse jam diximus, non propterea consisteret in delectatione corporali, quæ tantum est aliquid consequens ad bonum corporale. Neque consistit in bonis animæ intrinsecis, in inge-

nio, scientia et virtutibus, prout asseruerunt Stoïci : dicentes virtutem esse summum hominis bonum, quod reddit ipsum perfecte felicem ; quia quodlibet bonum ipsi animæ inhærens, sive sit potentia, sive actus, sive habitus, est bonum participatum, adeoque particulare : non potest autem bonum particulare perfecte satiare appetitum, sive beatum facere ; quia voluntas nostra appetit bonum universale. Deinde virtus est medium ad beatitudinem consequendam, et beatitudo est finis ipsius virtutis, adeoque virtus non est ipsa beatitudo, sive ipsa res quæ beatum facit. Possunt insuper hæ duæ rationes generales adferri ad ostendendum, quod in prædictis bonis non consistat beatitudo. *Prima ;* quia beatitudo, cum sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum : omnia autem bona prædicta, scilicet divitiæ, honores, potestas, etc., possunt inveniri et in bonis et in malis, ipsaque virtus compatitur secum malum temporale, sive varias miserias. *Secunda ;* de ratione beatitudinis est, ut sit bonum per se sufficiens, sive ut ea adepta nullum bonum necessarium homini desit ; adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona necessaria homini deesse ; homini enim virtuoso potest deesse sanitas corporis et habenti divitias, potestatem, etc., deesse potest sapientia et virtus : unde dicit Salomon Prov. 17. 16 : " Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit ?"

QUÆRITUR.

An lumine naturali notum sit, Deum esse finem nostrum ultimum, a nobis possidendum, sive in ipso beatitudinem nostram consistere ?

R. Negative : sed id nobis tantum notum est per revelationem divinam et fidem : quia in primis lumine naturali non est evidens hominem posse possidere Deum per claram et intuitivam visionem, prout beati ipsum possidebunt in cœlo, cum id ex se sive ex suis viribus homo de facto non possit, sed ad hoc indigeat virtute supernaturali, scilicet lumine gloriæ : de in etiamsi lumine naturali cognosci posset quod

homo possit possidere Deum, inde non sequeretur quod revera sit creatus ad eum possidendum ; quia Deus potuit absolute hominem creare in statu naturæ puræ, et ipsum non elevare ad finem et beatitudinem supernaturalem, prout de facto eum elevavit. Ratio tamen dictat esse aliquam beatitudinem in genere, prout patet ex eo, quod omnes homines habeant appetitum beatitudinis ab authore naturæ sibi insitum ; omnes enim homines volunt esse beati, et quidquid faciunt, hoc ideo faciunt ut sint beati, prout supra diximus ; sed in quibus præcise bonis beatitudo consistat, non ita ostendit ratio naturalis.

§ III.

De Beatitudine formali.

QUANTUM ad beatitudinem formalem, illa nihil aliud est quam possessio Dei finis nostri ultimi, qua appetitus noster perfecte satiatur et quiescit. In quo autem beatitudo formalis et ipsa Dei possessio consistat, hic dicendum est.

In primis existimandum non est, quod beati possideant Deum possessione civili, sicuti possidemus agros, domus, pecunias, aliasque res quarum habemus dominium ; quia non possumus habere dominium in Deum : sed possident ipsum possessione objectiva, sicuti aliqua potentia possidet suum objectum, sicuti v. g. auditus possidet concentum musicum ; visus, res pulchras ; et intellectus veritates quas cognoscit.

Nec consistit beatitudo formalis in illapsu divinitatis in animam, per quem ipsa anima transformetur in Deum, sicuti ferrum candens apparet transformatum in ignem ; neque in speciali unione naturæ divinæ cum anima beati, qualis reperitur in Christo ; neque etiam in aliquo dono habituali animæ inhærente ; quia beatitudo debet esse aliqua operatio nostra, prout patet et Scriptura Sacra, quæ variis in locis beatitudinem exprimit per actus nostros, ut Joan. 17. 3 : " Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum." Et 1. Joan. c. 3. 2 : " Videbimus eum sicuti est." 1. ad Cor. c. 13. 12 : Videmus nunc per

speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem." Unde etiam sequitur, quod non consistat in increata visione Dei beato communicata, sive in actu intellectus divini uniti intellectui beato; quia juxta loca jam allata, beatitudo formalis est actio nostra et quidem vitalis, procedens scilicet a principiis nobis intrinsecis; visio autem seu intellectio divina intellectui nostro unita non procederet a nostro intellectu, adeoque non foret actio nostra vitalis: deinde non videtur quomodo intellectus noster posset videre et attingere Deum per actum sibi extraneum, cum generatim potentiæ vitales non attingant objecta sua, nisi per actus a se procedentes.

Dices: beatitudo est summum bonum, item est finis ultimus in quem omnes tendere debent; atqui nulla actio nostra utpote aliquid creatum est summum bonum nec finis ultimus, in quem omnes tendere debent; sed solum bonum infinitum et increatum, quod est Deus, tale est.

R. Ad primum: beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, non in se, sed tantum quatenus est adeptio vel fruitio summi boni; et hoc sensu potest actio nostra dici summum bonum. Potest etiam hoc intelligi de beatitudine objectiva, quæ est summum bonum in se.

R. Ad secundum: concedendo beatitudinem formalem esse finem ultimum, sed negando actionem nostram, licet quid creatum, non posse esse finem ultimum: non potest quidem esse finis ultimus materialis sed formalis, eo modo quo possessio finis etiam vocatur finis; possessio enim v. g. pecuniæ dicitur finis avari, et fruitio rei delectabilis finis voluptuosi, nempe finis *quo* et formalis, non vero finis *cujus* et materialis, qui est ipsa res quam cupimus consequi.

Dices ulterius: si beatitudo consistat in actione producta ab ipso beato, sequitur quod beatus seipsum beatificet et sibi ipsi præmium retribuat, non vero Deus; beatitudo enim datur per modum præmii operum bonorum: item quod posset desinere esse beatus; quia nempe velle posset cessare ab illo actu beatifico quem exercet.

R. N. Istas sequelas: et quoad duas primas ratio

est, quod beatus actum, quo Deum possidet et beatificatur ac præmium recipit, tantum exerceat dependenter a voluntate Dei, qui bene vult se ei dare possidendum et videndum: unde ipse Deus præbens se beato possidendum et videndum censetur proprie beatificare et præmium retribuere, non vero ipse beatus, sicuti Dominus dans pecuniam operario censetur proprie et vere dare mercedem, non vero operarius sibi ipsi, licet suo actu mercedem seu pecunias accipiat; quia scilicet ipsum istum actum acceptionis et possessionis pecuniarum tantum exercet dependenter a voluntate domini, qui nisi ipsas pecunias præstaret possidendas et accipiendas, nullatenus posset operarius dictum actum exercere. Ratio quoad tertiam sequelam videbitur infra, pag. sequent.

Quamvis satis certum sit beatitudinem formalem consistere in aliquo actu nostro circa Deum, in quo tamen actu essentialiter consistat, valde incertum est; nihilominus non consistit in aliquo actu potentiæ sensitivæ; quia Deus, qui non est materia, sed spiritus, nullatenus potest attingi per sensus; neque enim coloratus est ut videri possit oculis corporeis, nec sapidus, sonorus, odorifer, palpabilis, ut lingua, auribus, manibus, aliisve membris possit percipi; verum in aliquo actu potentiæ spiritualis, intellectus scilicet vel voluntatis, consistere debet.

Ad completam autem et integram beatitudinemconcurrunt et requiruntur variæ operationes, tum intellectus, tum voluntatis. Primo ex parte intellectus concurrit clara Dei visio seu cognitio, quæ succedit cognitioni obscuræ, quam hic habemus per fidem, prout patet ex locis Scrip. S. relatis. "Satiabor cum apparuerit gloria tua." Psal. 16. 17. "Videbimus eum sicuti est." Joan. 3. 2. Nec solum beati clare vident Deum, sive divinam essentiam et tres personas, omnesque perfectiones in Deo formaliter existentes; verum insuper in essentia divina tamquam in speculo vident multas alias res: vident clare et distincte omnia fidei nostræ Mysteria; vident quidquid omnes docti per scientias naturales cognoverunt; vident ea, quæ ad ipses specialiter spectant, v. g. Sancti cognoscunt orationes quæ ad ipsos diriguntur.

Secundo: concurrit tentio, seu, ut alii vocant, apprehensio, juxta illud 1. ad Cor. 9. 24: "Sic currite ut comprehendatis." Quia beati inhærent Deo tamquam summo suo bono, quod ante ardenter concupiverunt et conquisierunt, illumque quasi tenent et stringunt; unde tentio seu apprehensio correspondet amori spei hujus vitæ.

Tertio: concurrit amor, qui necessario sequitur ex clara Dei visione; Beati enim Deum ejusque amabilitatem clare cognoscentes non possunt quin in ardentissimum illius amorem erumpant: Deus clare ab ipsis cognitus tamquam summum bonum sic eorum rapit voluntatem, ut tanti boni illecebris resistere non possit: unde amor beatificus est necessarius, sicuti visio beatifica; quia Beati non tantum vident nullum malum in Deo, sed nequidem ullum defectum, seu ullam boni absentiam, cum videant ipsum esse summum bonum et in ipso esse plenitudinem omnis boni: et similiter in actibus visionis et amoris nullam vident difficultatem, nec quidquam quod tædium parere posset, cum videant nihil suavius excogitari posse, quam videre et amare Deum; adeoque non possunt ab actibus amoris et visionis cessare, quandoquidem nullam omnino rationem habeant aut videant hoc faciendi.

Quarto: concurrit gaudium quod in beatis resultat ex visione et amore Dei, prout declarat Psalmista Psal. 35. 9: "Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, et torrente voluptatis tuæ potabis eos." Psal. 83. 1: "Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum! concupiscit et deficit anima mea in atria Domini." Hoc ipsum etiam tradit Christus, Matt. 25. 23: ubi beatitudinem exprimit per gaudium: "Intra in gaudium Domini tui." Et Luc. 22. 29 et 30: ubi eam exprimit per delectationem cibi et potus: "Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo." Ratio vero est; quia certe beati summam voluptatem percipere debent ex visione objecti infinitæ pulchritudinis, ex possessione objecti infinite boni et delectabilis, ex præsentia objecti ardenter desiderati et perfecte amati; magnitudo enim gaudii proportionatur pulchritudini, bonitati et amori ob-

jecti. Porro tantum est illud gaudium et voluptas, quam percipiunt beati ex visione Dei, ut nec lingua dicere, nec intellectus illud comprehendere valeat. Quapropter illud non aliter exprimit Apostolus, dicendo: "Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum." 1. ad Cor. cap. 2. 9. Istius gaudii ineffabilis ideam aliquam efformare possumus, si reflectamus ad voluptatem quam ex contemplatione pulchritudinis creaturarum possumus percipere; certe enim pulchra sunt mirabilia et delectabilia, quæ quotidie cernimus. Pulchrum est et mirabile cœlum in solis lumine, in augmento lunæ atque defectu, in varietate stellarum et motu. Oblectabilis est terra in plantis, floribus et fructibus, in animalibus eorumque operibus; neque enim negari potest quin aliquam percipiamus voluptatem ex imarum rerum consideratione: ista autem voluptas in immensum augeretur, si omnes simul creaturas uno intuitu valeremus conspicere: unde colligi potest, quantam pariat voluptatem Authoris illarum clara et perfecta visio: "Nam si hæc pulchra sunt," inquit S. Augustinus, "quid est ipse? Si hæc magna sunt, quantus est ipse?"

Hæ quidem operationes quas beati exercent circa Deum, ad integram et completam beatitudinem pertinent et requiruntur; non enim esset completa beatitudo, si solus intellectus videret, vel si sola voluntas amaret, aut si de objecto clare viso et amato nulla perciperetur voluptas, seu gaudium: in omnibus tamen istis non consistit essentia beatitudinis formalis, sed videtur consistere in solo actu intellectus, in clara scilicet et intuitiva Dei visione, prout generatim tenent Thomistæ cum S. Thoma contra Scotistas, qui volunt illum consistere in ipso actu voluntatis, amore scilicet amicitiæ erga Deum clare visum, et contra alios, qui volunt eum consistere in utroque actu simul, scilicet clara Dei visione, et perfecto ejus amore.

Probatur autem hæc sententia in primis ex locis Scripturæ Sacræ supra allatis: "Hæc est vita æterna ut cognoscant te, etc. Satiabor cum apparuerit, etc." Deinde quia beatitudo formalis consistit in actione, qua consequimur et possidemus summum bonum sive

Deum, atqui per solam visionem, seu cognitionem intellectus consequimur et possidemus summum bonum, sive Deum, non vero per actum voluntatis; intellectio enim ex natura sua est apprehensiva et possessiva sui objecti, illudque quodammodo nobis sistit præsens: unde dicimur habere in mente objectum, quod cogitamus: actus vero voluntatis non est sic apprehensivus objecti sui, nec nobis illud sistit præsens, quia voluntas amando non trahit abjectum ad se sicuti intellectus, sed potius vadit ad illud tendendo extra se: unde dicimur esse ubi est objectum amatum, sicuti appetitus sensitivus non apprehendit nec possidet objecta sensibilia quæ cupit, sed illa acquiruntur et possidentur per sensus externos, v. g. concentus musicus apprehenditur et possidetur per auditum, atque in illis sic acquisitis delectatur appetitus. Præterea si aliquis actus voluntatis ingrederetur essentiam beatitudinis, vel esset desiderium, vel amor, vel gaudium: non est desiderium, quia illud supponit absentiam rei desideratæ, adeoque nequit esse possessio objecti beatifici præsentis: nec est amor, quia amor non exigit necessario suum objectum præsens, cum ex natura sua sit indifferens ad objectum præsens vel absens, possitque versari tam circa bonum absens quam præsens: nec denique est gaudium, quia illud supponit bonum jam esse præsens et obtentum, adeoque supponit Deum jam possessum, ac proinde non est actio qua possidetur.

§ IV.

Solvuntur Objectiones.

OBJECTIO I.

Scriptura Sacra exprimit beatitudinem per gaudium: "Intra in gaudium Domini tui:" ergo in illo consistit beatitudo.

R. N. consequentiam: quia Scriptura exprimit beatitudinem per gaudium, non quia illud est essentialiter beatitudo, sed quia intervenit tamquam effectus. Et certo non potest gaudium esse essentialiter ipsa beatitudo, sive ipsa Dei possessio, cum sit quid posterius ipsa Dei possessione; ideo enim Beati gaudent, quia Deum possident.

OBJECTIO II.

Si beatitudo sit aliqua operatio, debet certo esse operatio hominis nobilissima et perfectissima, et potentiæ perfectissimæ; atqui amor Dei est actio perfectior Dei visione seu cognitione, et voluntas, a qua procedit amor, est potentia perfectior intellectu, a quo procedit visio, cum sit potentia libera et intellectum moveat ad agendum.

R. Quidquid sit de assumpto, negatur subsumptum: quia intellectus excedit voluntatem in hoc, quod sit potentia visiva et res faciat præsentes, sitque dux ipsius voluntatis, quæ est potentia cæca, quæque propterea debet sequi lumen et ductum intellectus; non enim potest ferri in objectum incognitum: unde ab intellectu dependet in suis operationibus; ejus quoque libertas ex ipso oritur tamquam ex radice: tantum ergo inde sequitur voluntatem secundum quid esse perfectiorem intellectu, non vero simpliciter esse talem: videtur autem duas illas potentias earumque operationes se habere inter se, ut excedens ad excessum; nam licet voluntas in aliquibus intellectum excedat, intellectus vicissim in aliquibus excedit voluntatem. Deinde esto amor foret perfectior visione, non debet hic attendi ad actum perfectissimum hominis, vel ad potentiam ejus perfectissimam, sed ad actum qui ex natura sua est apprehensivus sui objecti; nam beatitudo formalis est actus, quo apprehenditur et possidetur summum bonum: talis autem non est actus voluntatis, sed intellectus, ut ante probatum est.

OBJECTIO III.

Proprium est amori, unire amatum cum amante: ergo, etc.

R. Dist. antec. Unire unione affectiva, concedo: unione consecutiva et possessiva objecti, nego. Amor enim ex natura sua non est assecutio et possessio objecti, cum ab illius præsentia abstrahat, ut dictum est: imo amans potius possidetur ad objecto amato, quam illud possideat, cum inclinetur versus illud et ad ipsum quodammodo vadat; atque hinc communiter dicitur, quod amans teneatur captivus amore illius, quem amat.

OBJECTIO IV.

Beatitudo est possessio summi boni; atqui bonum est objectum voluntatis et non intellectus; sola enim voluntas versatur circa bonum, intellectus vero circa verum: ergo beatitudo consistit in operatione voluntatis, non vero intellectus.

R. Distinguo subsumptum: bonum est objectum voluntatis et non intellectus in prosecutione, concedo; quia solius voluntatis est prosequi bonum: in apprehensione et propositione, nego: nam bonum apprehendere, proponere, præsensque sistere ac possidere, pertinet ad intellectum et nullatenus ad voluntatem; imo ipsa non posset aliquod bonum appetere et prosequi, si intellectus non posset attingere bonum, cum tantum in illa feratur, quæ ipsi proponuntur ab intellectu.

OBJECTIO V.

Si amor non sit de essentia beatitudinis, sed tantum sit proprietas eam concomitans, poterit esse beatitudo sine amore; quia posita rei essentia subsistit res, etiamsi ab ea absint proprietates accidentales.

R. Neg. antecedens, et ad probationem cum distinctione: res subsistere potest sine perfectionibus accidentalibus, quæ cum essentia non sunt inseparabiliter connexæ, concedo: quæ cum essentia sunt inseparabiliter connexæ, nego: amor autem quamvis essentiam beatitudinis non constituat, ita tamen cum illa connectitur, ut ab ea separari non possit; Beati enim Deum, quem clare vident, non possunt non amare; nec propterea amor pertinet ad essentiam beatitudinis; quia in eo reponenda est beatitudinis essentia, quod in beatitudine concipitur tanquam fons et origo, unde cætera concipiuntur profluere tanquam effectus et proprietates.

OBJECTIO VI.

Visio, vel cognitio non videtur esse possessiva objecti; quia qui v. g. videt pecunias, non ideo eas possidet: ergo non bene constituitur essentia beatitudinis formalis in visione Dei.

R. Visionem sicut et audationem et olfactionem objecti aliquando esse possessionem et aliquando non ; propter quod sciendum est pro diversitate rerum diversos esse modos possidendi ; aliter enim possidetur concentus musicus, scilicet per auditum, aliter possidentur odores, scilicet per olfactum, aliter etiam possidentur pecuniæ, domus, agri et similes res materiales, scilicet per apprehensionem corporalem ; quia nimirum non aliter habetur commodum possessionis ejusmodi rerum : Deus vero, qui est spiritualis, a nobis possidetur modo spirituali, scilicet per visionem intellectualem, qua habemus omne commodum illius possessionis.

Notari potest, quod ex isto argumento sequeretur, beatitudinem formalem non magis consistere in amore, quam in visione ; eodem modo enim dici posset, quod amor non sit possessivus objecti, quandoquidem qui amat pecunias, non ideo eas possideat.

Circa beatitudinem adhuc quædam inquiruntur, atque in primis :

P. An omnes Sancti æqualiter Deum videant, sive an unus non sit beatior altero ?

R. Omnes quidem beati Deum clare vident, sed non omnes æque clare : unde non omnes sunt æqualiter beati ; sed aliqui sunt aliis beatiores, adeoque Deum clarius vident quam alii, quamvis isti alii non ideo Deum obscure videant : non enim v. g. ideo stella est obscura, eo quod sit minus lucida, quam alia. Neque propterea necesse est ut, qui beatiores sunt, plura in Deo videant quam alii ; sed sufficit quod Deum videant modo clariori et perfectiori.

Quod non omnes Sancti in cœlo habeant æqualem gloriæ gradum, patet ex Scriptura Sacra : Christus enim dicit, Joan, 14. 2 : " In domo Patris mei mansiones multæ sunt." Et Matt. 16. 27 : " Filius enim hominis venturus est in gloria patris sui cum angelis suis : et tunc reddet unicuique secundum opera ejus." Et Apost. 1. Cor. cap, 15. 41 et 42 : " Stella enim a stella differt in claritate : sic et resurrectio mortuorum." Inæqualitas autem gloriæ et visionis Dei immediate oritur ex inæqualitate luminis gloriæ ; quod lumen est aliquid infusum intellectui Beatorum, eique inhærens

per modum habitus, seu qualitatis permanentis, quo dictus intellectus confortatur et elevatur ad videndum Deum, quem sine tali lumine nullatenus videre posset, ita ut beatus, qui habet majus lumen gloriæ, clarius et perfectius videat Deum, intensiorem etiam eliciat amorem, majusque gaudium percipiat quam alius, qui non habet tantum lumen; sicuti cum luce majori clarius videmus objecta, quam cum minori. Inæqualitas vero luminis gloriæ oritur ex majori vel minori charitate habituali, cum qua quis ex hoc mundo discessit, ita ut qui discessit cum majori charitate habituali, habeat quoque majus lumen gloriæ, ut possit clarius videre Deum.

Si petatur, an inæqualitas visionis Dei non proveniat ex inæqualitate intellectuum: v. g. an intellectus naturaliter perfectior cum æquali lumine gloriæ, non videat clarius Deum, quam minus perfectus, sicuti visus acutior, cum æquali lumine, clarius videt objecta, quam alius minus perspicax?

R. Neg. Sed tota inæqualitas visionis oritur ex inæqualitate luminis gloriæ; quia tota activitas intellectus circa visionem Dei venit a lumine gloriæ, nullatenus vero a naturali ipsius perfectione; visio enim illa secundum omnes suos gradus est supernaturalis, adeoque ex se, sive ex suis viribus, nihil potest intellectus circa illam, nisi quatenus dicto lumine adjuvatur et elevatur.

Dices: si aliqui Sancti non tam clare, et tam perfecte Deum videant, quam alii, quomodo illi sunt vere beati? Quomodo satiatur illorum appetitus, nec desiderant majorem beatitudinem?

R. Hoc provenire ex eo, quod gloria cœlestis correspondeat et proportionetur capacitate uniuscujusque beati, quæ capacitas est charitas habitualis, in qua ex hac vita decessit, unusquisque enim non aliam desiderat gloriam, nisi quæ ipsius capacitati correspondet, adeoque non majorem quam capacitas sit, quam habet; ita ut minus beatus tam contentus sit cum sua gloria, quam alter magis beatus cum sua: quod declaratur sequenti exemplo: puer parva veste contentus est, nec desiderat magnam viro correspondentem, hocque ideo, quia illa, licet major, non est

ipsi proportionata, sed valde improportionata: ita beatus in cœlo, qui se suamque capacitatem perfecte cognoscit, sua gloria, quasi veste sibi proportionata, contentus est, nec magnam appetit, utpote sibi non proportionatam.

P. Ulterius, an beatitudo sit perpetua, sive an semel obtenta amitti non possit, et an beati sint securi de ea non amittenda?

R. De facto beatitudinem esse perpetuam, nec amitti posse constat ex Scriptura Sacra. Sap. 5. 16: "Justi in perpetuum vivent." Et Matt. 25. 46: "Ibunt...justi... in vitam æternam." Suntque beati de ea numquam amittenda securissimi, quia illius perpetuitatem et inamissibilitatem cognoverunt in hac vita per fidem, et nunc clare vident in essentia divina. Ratio vero est, quia beatitudo debet hominis appetitum perfecte satiare et quietare, atque ab eo omne malum omnemque anxietatem atque timorem excludere; si autem beati possent amittere beatitudinem, vel non essent certi de ea non amittenda, non quietarentur, sed haberent maximam anxietatem et timorem eam amittendi. Deinde nec ipse beatus potest propria voluntate beatitudinem deserere, eo quod sit impossibile ut velit cessare a visione Dei, cum nulla possit excogitari ratio, propter quam hoc vellet; nec potest illam perdere Deo substrahente, quia non potest Deus, utpote justus substrahere beatitudinem, quam absolute dedit per modum mercedis, nisi propter aliquam culpam; beati autem nullam amplius culpam admittere possunt, multo minus potest aliquod aliud agens eam substrahere.

P. Etiam, an et quomodo Beati sint impeccabiles?

R. Esse impeccabiles, non ab extrinseco tantum, id est ratione peculiaris protectionis Dei, qui vel denegat omnem concursum ad actum malum, vel præbet auxilium tale, quo confirmantur in bono; sed etiam ab intrinseco; quia cum beati clare Deum videant esse summum bonum et continere omne bonum, non superest aliqua ratio sive aliquod bonum, a quo possint moveri ad committendum aliquod peccatum: nullus autem peccatum committit nisi propter aliquod bonum, quod in eo apprehendit.

P. Item: an ad beatitudinem hominis requiratur corpus?

R. Negative: nam animæ Sanctorum a corporibus separatæ, sunt vere beatæ ante corporum resurrectionem, uti constat non tantum ex definitionibus Ecclesiæ, sed etiam ex ipsa Scriptura Sacra. Luc. 23. 43: "Hodie mecum eris in paradiso." Ad Ephes. 4. 8: "Ascendens in altum captivam duxit captivitatem." Ad Philip. 1. 23: "Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo." Et ad Hæbr. 9. ubi Apostolus docet viam ad cœlum antea clausam, per Christi mortem fuisse patefactam. Et ratio est, quia intellectus non indiget corpore ut possit videre divinam essentiam; cum autem in visione Dei consistat beatitudo essentialis, sequitur quod corpus ad beatitudinem non requiratur. Nihilominus corpus pertinet ad beatitudinis complementum et perfectionem scilicet *accidentalem;* (nam adveniente corpore beatitudo essentialis seu visio Dei non erit perfectior) unde corpora resurgent et animæ de novo iis unientur: tunc autem anima habebit operationes sensuum et reliquas a corpore dependentes, a quibus etiam suas capiet voluptates, ipsumque corpus tunc suam gloriam recipiet, quæ gloria consistet in eo, quod habiturum sit quædam ornamenta, quæ *dotes* vocari solent, et quatuor præsertim enumerantur; scilicet: *impassibilitas*, quæ a corporibus gloriosis excludet non tantum mortem, sed et omnem molestiam et dolorem. *Claritas* seu *luciditas*, qua fulgebunt sicut sol et velut crystallum pellucida erunt et transparentia, ita ut interior partium organizatio futura sit visibilis. *Agilitas* qua beati de uno loco in alium facillime et celerrime ad instar avium se transferent; neque enim tunc corporis gravitas impediet, neque lassitudo, sicuti jam. *Subtilitas* denique, qua beatorum corpora efficientur quasi cœlestia et spiritualia; quatenus nimirum non amplius indigebunt cibo ut conserventur, nec animam in suis functionibus impedient, sed ejus imperio perfectissime subjicientur.

Præter beatitudinem essentialem dotesque corporis, quæ omnibus beatis communes erunt, quidam Sancti præ aliis recipient quædam præmia accidentalia, prop-

ter opera aliqua egregia, quæ in hac vita patraverunt: illa autem præmia vocari solent *Aureolæ*, quasi parvæ coronæ aureæ; in comparatione scilicet beatitudinis essentialis, quæ corona aurea dicitur, danturque triplici hominum generi, scilicet *Virginibus*, *Martyribus* et *Doctoribus*, propter tres insignes victorias, quas ipsi præ aliis in hac vita reportarunt; contra *carnem* quidem per virginitatem, contra *mundum* per tolerantiam persecutionum, et ipsius mortis, et contra *diabolum* per doctrinam, qua alios ob ignorantiæ et infidelitatis tenebris, quarum princeps est diabolus, ad salutem revocarunt; his etenim speciale præmium in Scriptura Sacra promittitur: atque in primis de virginibus dicitur Apoc. 14. 4: "Sequuntur agnum quocunque ierit; virgines enim sunt." De Martyribus: Matt. 10. 32: "Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum corum patre meo." Et de doctoribus, sive de iis, qui verbo vel scripto alios in via salutis instruunt, Dan. 12. 3: "Qui ad justitiam erudiunt multos, *(fulgebunt)* quasi stellæ in perpetuas æternitates."

P. Præterea: an possit homo in hac vita esse beatus?

R. Si quæstio intelligatur de beatitudine perfecta, sive de clara et intuitiva Dei visione, talem beatitudinem nullus in hac vita potest obtinere, non quasi hoc impossibile foret, sed quia Deus decrevit neminem in hac vita ad claram sui visionem admittere; generaliter enim dixit Exodi 33. 20: "Non.....videbit me homo, et vivet;" ita ut hic videantur etiam comprehendi *Moyses* et *S. Paulus*, licet quidam contrarium existiment.

Si vero quæstio intelligatur de beatitudine imperfecta et tali, qualis in hac vita haberi potest, sic aliquis in hac vita potest esse beatus; et hoc patet ex Scriptura Sacra, quæ frequenter beatos pronunciat homines adhuc in hac vita mortali degentes: sic beatus dicitur vir, qui non abiit in consilio impiorum, qui timet Deum, suffert tentationem, beati dicuntur immaculati in via, pauperes spiritu etc. Consistit autem beatitudo hujus vitæ juxta Scripturam Sacram in vita sancta, in gratia sanctificante, qua sumus filii Dei

adoptivi, in charitate cæterisque virtutibus ; sunt enim hæc præstantissima bona, quæ in hac vita homini evenire possunt, et incomparabiliter majora quibuscumque aliis bonis creatis : unde Psal. 83. 10 : dicitur : "Melior est dies, una in atriis tuis, super millia." Ac proinde possessio prædictorum bonorum maxima est beatitudo, quæ in hac vita haberi possit.

Hoc adeo verum est, ut eo etiam aliquis sit tranquillior, lætior, adeoque felicior, quo magis in sanctitate proficit et charitate ; nam quo quis magis in justitia proficit, eo amplius destruit pravas inclinationes concupiscentias et passiones : similiter quo magis crescit in Charitate, eo magis minuitur amor proprius ; jam vero undenam habent ortum inquietudines et anxietates, nisi ex amore proprio, concupiscentiis et passionibus, cæterisque pravis inclinationibus, quibus ad aliqua objecta trahimur ? Unde tristitiæ, molestiæ, etc., ortum habent, dum contingit jactura rerum temporalium, nisi ex affectu erga illas ? Deinde si aliquid molesti superveniat, facilius et jucundius aliquis illud tolerat, quo est sanctior ; quia magis subjectus est divinæ voluntati, magis illam amat, promptiorque est ad considerandum, quod molestia illa veniat a Deo, qui infinita sua bonitate per talia vult salutem nostram promovere.

Manifestum est descriptam Beatitudinem hujus vitæ non esse perfectam, quandoquidem adhuc plura secum mala compatiatur, et ignorantiam ex parte intellectus, pœnalitates ex parte corporis ; unde hic tantum imperfectam et temporalem beatitudinem possumus obtinere ; perfectæ vero æternæ beatitudinis obtinendæ etiam spem habere possumus, fundatam in exercitio bonorum operum, in sanctitate vitæ, gratia sanctificante, ratione cujus habemus jus ad illam ; atque ita aliquo modo hic etiam possumus esse beati beatitudine perfecta et æterna, non quidem in re, sed in spe ; quemadmodum in mundo beati dicuntur non tantum illi, qui ingentia bona amplasque hæreditates actu possident, sed etiam illi, qui illas exspectant et quibus jure hæreditatis debentur. Hac ratione beatus dicitur, qui suffert tentationem, qui non abiit in consilio impiorum, beati dicuntur pauperes, etc.

Ex dictis patet, aliquem in hac vita dupliciter posse esse beatum, scilicet beatitudine imperfecta, consistente in sanctitate vitæ, et beatitudine perfecta, sed tantum in spe : neque obstat commune dictum, nemini duplicem paradisum contingere, unum in hac, et alterum in altera vita, quia dictum illud intelligitur de paradiso cœlesti et de paradiso mundi, qui in fruitione terrenarum voluptatum consistit, et qui tantum secundum falsam carnalium hominum opinionem paradisus dicitur.

P. Denique, quibus mediis beatitudo obtineatur ?

R. Solis mediis supernaturalibus, sed non omnes eodem modo illam obtinent : pueri absque propriis actibus, quorum sunt incapaces, illam consequuntur solius Christi meritis, quæ ipsis per baptismum applicantur ; adulti vero non tantum Christi meritis, sed insuper mediantibus propriis actibus ad eam debent pervenire.

Quapropter postquam de hominis beatitudine dictum est, ordo postulat, ut nunc agamus de actibus, quibus ad eam pervenitur, sive de *Actibus Humanis*, et pro faciliori intelligentia dicendorum, utile est aliqua præmittere de principiis actuum humanorum ingenitis, sive de animæ potentiis.

QUÆSTIO II.

DE MODO ESSENTIALI ACTUUM HUMANORUM SIVE DE VOLUNTARIO.

ARTICULUS PRIMUS.

PRÆMITTUNTUR ALIQUA DE PRINCIPIIS ACTUUM HUMANORUM.

§ I.

Quomodo intellectus et voluntas concurrant ad actum humanum.

TRIA in nobis distingui solent, nempe *vis* seu *potentia agendi*, v. g. potentia volendi, intelligendi, etc. 2.° *usus et operatio* istius potentiæ, v. g. actualis volitio, intellectio, etc. 3.° *habitus*, qui est quædam dispositio superaddita potentiæ, eam inclinans et facilitans ad producendos suos actus. Si facilitet et inclinet ad actus bonos dicitur *virtus*, si ad malos dicitur *vitium*.

Potentiæ naturales sive cum anima nobis insitæ, v. g. intellectus et voluntas, sunt principia interna actuum humanorum, atque ad hisce principiis aliquid hic breviter dicendum est, ac in primis de potentiis naturalibus.

Theologi morales duplicem in nobis distinguunt partem, unam superiorem, quæ et *rationalis* dicitur, nobis cum Deo et Angelis communem; alteram inferiorem, quæ etiam *sensitiva* vocatur, nobis cum brutis communem. In utraque parte duplex est præcipua potentia, una cognoscitiva et altera appetitiva. Potentia cognoscitiva in parte superiori seu rationali, vocatur *Intellectus*, item mens et ratio, atque hæc potentia essentialiter est rationalis: potentia vero ap-

petitiva vocatur *voluntas*, quæ etiam rationalis est, sed tantum per participationem, quatenus nimirum a ratione dirigitur; nihil enim potest refugere aut appetere, nisi sit cognitum, ipsique ab intellectu propositum. In parte inferiori seu sensitiva, potentia cognoscitiva vocatur *phantasia* et imaginatio: potentia vero appetitiva vocatur communiter *appetitus sensitivus*, item sensualitas et concupiscentia.

Intellectus et voluntas concurrunt ad omnes actus humanos, intellectus dirigendo voluntatem, quæ est potentia cæca, et eam movendo ad actus suos; voluntas autem imperando.

Quod intellectus dirigat, et moveat voluntatem ad omnes suos actus, patet ex eo, quod voluntas nihil appetat, nisi illud, quod intellectus seu ratio judicaverit esse bonum, et attentis omnibus appetendum, nihilque fugiat, nisi idem intellectus judicaverit esse malum, adeoque fugiendum: per intellectum autem intelligimus quænam sint bona vel mala, agenda vel omittenda, licita vel illicita.

Intellectus non movet voluntatem directe et physice, quia nihil directe et physice movet voluntatem, nisi illa seipsum, vel Deus; cætera vero eam tantum possunt movere indirecte et moraliter, hoc est suadendo, consulendo, hortando, proponendo; et hoc modo intellectus movet voluntatem, ei proponit objectum sub ratione boni vel mali, illamque sic indirecte excitat, ut illud prosequatur, vel fugiat.

Intellectus movet voluntatem aliquando libere, et aliquando necessario, quatenus diversimode ei proponit objectum: movet libere si proponere possit objectum sub ratione alicujus mali, seu defectus; tunc enim voluntas poterit illud non appetere: movet necessario, si objectum tantum proponat sub ratione boni, ita ut illud non possit proponere sub ratione alicujus mali; quia tunc voluntas non poterit istud objectum non appetere.

Voluntas concurrit ad actus humanos imperando; ipsa enim in omnes hominis potentias dominium habet, et velut omnium regina ipsis imperare potest, sive eas ad agendum movere, vel ab actu amovere ratione naturalis connexionis, quam illæ habent cum

voluntate: cæterarumque potentiarum actus tantum dicuntur voluntarii, eo quod a voluntate imperentur. Non tamen voluntas sic imperat aliis potentiis, quin aliquæ post peccatum originale non obediant: unde aliquibus imperat *despotice*, et aliquibus tantum *politice*. Imperium despoticum est, cui inferior non potest resistere.

In primis voluntas aliquo modo sibi imperat, vult v. g. amare, odisse, etc. et quidem veluti *despotice* cum ipsa sibi non resistat.

Intellectui etiam imperat, sed tantum *politice*, quia licet intellectus quandoque obediat voluntati (meditamur enim, et studemus cum volumus) quandoque tamen etiam ei resistit; nam quandoque volumus intellectum avertere a morosis quibusdam cogitationibus, nec tamen statim possumus.

Similiter voluntas tantum politice imperat sensibus internis, sive phantasiæ. Quod imperet, patet; quia imaginationem applicat ad repræsentanda aliqua objecta sensibilia: et contra dum contingit imaginationem repræsentare objecta turpia, potest et tenetur voluntas eam impedire. Quod autem tantum *politice* imperet, patet experientia; nam phantasia sæpius apprehendit quædam objecta, etiam invita voluntate, et a quibus non possumus statim, dum volumus, imaginationem tollere; quod oritur vel ex præsentia objecti vel ex commotione humorum corporis; talis enim commotio suscitat sibi convenientem actum imaginationis; vel ex causa extrinseca, ut dum a dæmone imaginatio excitatur.

Sensibus vero externis, ut visui, tactui, etc. voluntas directe non imperat, sed tantum indirecte et mediante alia potentia, et sic non est in nostra potestate apertis oculis objectum propositum non videre.

Similiter voluntas non directe imperat potentiis vegetativis, scilicet potentiæ nutritivæ, accretivæ et generativæ; non enim est in nostra potestate, ut demisso in stomachum cibo, nutriamur vel non; sed possumus cibum sumere vel non, et sic potentiam nutritivam juvare, vel impedire.

Voluntas imperat *despotice* virtuti motrici membrorum externorum, ut linguæ ad loquendum, manui ad

scribendum, pedibus ad ambulandum, etc. membra enim externa sana et expedita ad nutum movemus.

Voluntas etiam imperat appetitui sensitivo, sed tantum *politice*. Quod imperet, patet; quia in nobis possumus passiones excitare, et excitatas utcumque saltem compescere: quod tantum *politice*, patet; quia aliquando volumus lætari et manemus melancholici, eo quod tunc corpus ad talem passionem excitandam sit indispositum. Deinde in nobis nolentibus exurgunt motus libidinis, quos etiam non statim ad nutum possumus tollere, prout expertus est Apostolus, quid ad Rom. 7. 15: dicit: "Non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum, illud facio."

Ea est igitur appetitus sensitivi corruptio post lapsum Adami, ut ipse non tantum moveatur, non expectato rationis imperio, sed etiam contra rationem concupiscat; vult enim homo castus, ut nulla in membris suis exurgat concupiscentia castitati contraria, sed velit, nolit, suscitatur. Inordinatio illa in statu innocentiæ non erat; sed tunc omnes potentiæ rationi perfecte subjiciebantur, tunc nihil contra rationem concupiscebat appetitus, neque exurgebant motus carnis, nisi homine volente, imo quos excitaverat, absque difficultate poterat extinguere.

§ II.

De potentiis sensitivis.

QUANTUM ad potentias sensitivas *phantasiam* scilicet et *appetitum sensitivum*, illæ etiam sunt principia interna, a quibus hominis operationes procedunt. Phantasia autem est "Potentia quæ per organa sensuum exteriorum visus, auditus, etc. apprehendit et cognoscit objecta sensibilia et materialia," et sic phantasia differt ab aliis potentiis vegetativa, et loco motiva, quæ nihil cognoscunt, et ab intellectu, qui insuper cognoscit spiritualia.

Appetitus sensitivus est potentia, "Quæ appetit bona sensibilia, et mala sensibilia refugit," et inde sensitivus vocatur. Hic appetitus cæcus est sicuti voluntas, ideoque ab aliqua potentia cognoscitiva dirigi debet, scilicet a phantasia: ut igitur aliquod objectum possit

aufugere vel appetere, debet phantasia illud tamquam bonum vel malum ipsi proponere, quemadmodum intellectus proponere debet objectum voluntati: unde officium phantasiæ est objecta sensibilia proponere appetitui sensitivo, ut illa appetat vel fugiat.

Appetitus sensitivus movet voluntatem mediante passione, quæ est ipsius actio, quod nimis frequenti experientia notum est; nostra enim voluntas sæpe motibus iræ, libidinis, etc. ita sollicitatur, ut misere succumbat. Appetitus autem sensitivus seu ejus passio voluntatem tantum movet indirecte, quatenus scilicet est causa cur voluntas, propter turbatum per illam rationis judicium, appetat aut fugiat idem objectum, quod appetitus sensitivus appetit aut fugit; passio enim sæpe facit, ut intellectus judicet appetendum esse vel fugiendum objectum aliquod, et tamquam tale proponat voluntati, quod seclusa passione appetendum aut fugiendum non judicaret, nec tamquam tale voluntati proponeret: quod oritur ex eo, quod homo per passionem aliter sit dispositus, quam extra illam: juxta diversitatem autem dispositionis objecta aliter et aliter apparent et apprehenduntur, atque de illis diverso modo judicatur; quilibet enim judicat prout est affectus, et sic unus et idem cibus uno tempore judicatur bonus et alio malus, propter gustum diversimode dispositum.

Phantasia etiam voluntatem movere potest non immediate, sed mediante intellectu, in quantum intellectus ad præsentiam phantasmatum objecta sensibilia percipere potest, eaque voluntati proponere.

§ III.

De passionibus animæ.

His breviter dictis de potentiis hominum et modo, quo se ad agendum determinant, quædam etiam dicenda sunt de earum actibus, præcipue tamen de actibus appetitus sensitivi.

Atque in primis notandum est, actus appetitus sensitivi vocari *passiones*, non quod non sint actiones; sunt namque actus vitales ipsius appetitus: sed quod semper exerceantur cum aliqua passione, seu muta-

tione corporis, maxime ipsius cordis ; et ita cor dilatatur in lætitia, et constringitur in tristitia, item pallescit et tremit homo in timore, erubescit in verecundia.

Itaque actus appetitus sensitivi sive passio definitur "Motus appetitus sensitivi ad voluptatem consequendam vel molestiam vitandam, ex imaginatione boni vel mali sensibilis procedens, cum aliqua corporis mutatione :" in qua definitione exprimitur modus, quo generatur passio ; sic enim generatur : primo potentia imaginativa per sensus externos cognoscit et apprehendit rem aliquam sensibilem, quam deinde ut bonam vel malam repræsentat appetitui sensitivo ; ipse tunc in illam movetur appetendo vel fugiendo : et denique hunc actum comitatur quædam commotio in corpore, juxta leges ab Authore naturæ constitutas.

Numerantur undecim passiones, sex in appetitu *concupiscibili*, scilicet : amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia, et quinque tantum in appetitu *irascibili*, scilicet : spes et desperatio, timor, audacia, atque ira.

Propter quod observandum est duplicem distingui appetitum sensitivum, scilicet *concupiscibilem* et *irascibilem*, quam vis a parte rei sit una et eadem potentia concupiscens et irascens.

Appetitus *concupiscibilis* est potentia sensitiva, quæ versatur circa bonum vel malum sensibile non arduum, sive consideratum ut non difficile : *irascibilis* vero versatur circa bonum vel malum sensibile arduum, sive consideratum ut obtentu vel evitatu difficile.

Tres sunt passiones, quibus appetitus concupiscibilis movetur in bonum non arduum, scilicet amor, desiderium et gaudium, et totidem, quibus movetur in malum non arduum, scilicet odium, fuga et tristitia.

Amor est simplex complacentia appetitus in objecto sensibili absolute in se bono, illud nimirum non considerando ut absens, vel præsens, aut arduum.

Desiderium, quod etiam cupiditas et concupiscentia vocatur, est, dum appetitus bonum absens appetit ; adeoque in desiderio objectum non tantum placet appetitui, sed etiam hic et nunc appetitur.

Delectatio seu *Gaudium* est complacentia appetitus in bono sensibili jam præsente et adepto.

Odium scilicet abominationis est, dum appetitus aversatur objectum sensibile tamquam in se malum, abstrahendo a præsenti et absenti, ab arduo et non arduo: *fuga* est, dum appetitus aversatur et refugit malum sensibile consideratum ut absens.

Tristitia est, dum aversamur malum sensibile jam præsens.

Tres etiam sunt passiones, quibus appetitus movetur in malum arduum, scilicet audacia, timor et ira, duæ tantum, quibus movetur in bonum arduum, spes scilicet, et desperatio.

Spes est, dum appetitus expectat bonum sensibile absens, arduum et obtentu difficile.

Desperatio est, dum recedit a bono absenti arduo et obtentu impossibili.

Audacia est, dum appetitus invadit aliquod malum arduum et imminens, ut illud superet.

Timor est, dum fugit malum arduum et imminens, quod facile evitari non potest.

Ira denique est appetitus vindictæ, quo volumus malum ei, qui etiam malum intulit.

Multæ sunt causæ, quæ motus appetitus sensitivi excitare possunt : in primis ipsa objecta externa, quæ per imaginationem apprehensa appetitum sensitivum statim commovent ; diabolus etiam eos excitare potest variis modis movendo et species immittendo tam imaginationi, quam aliis sensibus externis, per quas appetitus ad motus certos excitetur. Idem possunt Deus et Angelus bonus.

Præcipua tamen causa et origo in humoribus, in cordo, spiritibusque consistit ; hinc qui sunt calido siccoque corporis habitu, facile irascuntur, eisque oblata etiam futili occasione, bilis citissime incenditur. Qui sunt sanguinei, calidæ humidæque naturæ facile hilarescunt: hinc etiam aliqui in oratione suspiria et lacrymas fundunt, non quia sunt aliis devotiores, sed quia complexione tenuiores, corpus habent ad similes passiones excitandas magis dispositum.

Denique circa appetitum sensitivum notandum est ipsum non esse malum, sicut nec ipsius actus seu

passiones ; quia est potentia naturalis, quæ de se nata est obedire rationi, quæ fuit etiam in Adamo in statu innocentiæ, quæ fuit in ipso Christo, et quæ a Deo data est ad naturæ conservationem ; passiones enim sunt veluti stimuli, quibus animal excitatur ad quærendum bona sensibilia, speciei aut individui conservativa, et ad fugienda mala opposita.

DICES : numquid ergo mala est concupiscentia ?

R. Sciendum est concupiscentiam multipliciter sumi ; quandoque sumitur pro ipso appetitu sensitivo, et sic mala non est ; quandoque pro inordinatione omnium potentiarum animæ, sicque sumpta constituit materiale peccati originalis, et mala est ; sumitur etiam pro particulari vulnere per peccatum originale inflicto appetitui sensitivo, sive pro inordinatione solius appetitus sensitivi, et sic sumpta nihil est aliud, quam proclivitas ad bona sensibilia contra ordinationem rationis, atque ita significat pronitatem appetitus, non ad sola venerea, sed ad omnia bona sensibilia.

Passiones etiam malæ non sunt, si sequantur ductum rationis ; hoc est, si appetitus sensitivus nihil prosequatur tamquam bonum, aut fugiat tamquam malum, nisi quod ipsa ratio ut prosequendum, aut fugiendum proponit ; sed illas sequi possumus et ea facere ad quæ inclinant, dummodo non excedant limites rationis, illæque serviunt ut vehementius prosequamur vel fugiamus objectum, quod prosequi vel fugere debemus. Si vero passiones non sequantur ductum rationis, sed excitent ad objecta per imaginationem apprehensa tamquam bona, quæ tamen ratio judicat esse mala, illæ malæ sunt et inordinatæ, non quidem quatenus excitant ad bonum prosequendum, sed quatenus ad illud inordinate movent et contra dictamen rationis : unde tales passiones et motus sequi non possumus, nec ea facere, ad quæ inclinant ; sed reprimere tenemur, vel saltem per voluntatem ipsis dissentire, si non omnino possimus extinguere.

Quot distinguuntur passiones in appetitu sensitivo, tot etiam distingui possunt affectiones in voluntate ; voluntas quippe nostra suos habet motus spirituales

motibus appetitus sensitivi correspondentes; nimirum amat et odit, desiderat et fugit, gaudet et dolet, sperat et desperat, audet et timet atque ira commovetur, absque ulla tamen corporis immutatione, saltem per se; actus enim voluntatis eam ex se non requirunt, cum absque illa perfici possunt, ut patet in anima a corpore separata, et etiam in anima conjuncta, quæ Deum amat, peccata detestatur, etc. sine ullo motu in corpore: unde illi actus manent in ipsa anima. Quandoque etiam corporis commotionem seu passionem habent conjunctam; quia cum intellectus noster ordinarie suam cognitionem hauriat ab imaginatione et per sensus externos, per illam cognitionem fit, ut non solum voluntas moveatur, sed etiam passio excitetur ab objecto per sensus apprehenso.

Quia voluntatis actus ex se non requirunt aliquam passionem seu commotionem in corpore, ideo non vocantur passiones, sed generatim affectiones, volitiones, etc.

Alio adhuc modo distingui possunt actus voluntatis, scilicet in quantum versantur circa finem et media; actus voluntatis circa finem sunt "volitio, intentio et fruitio," et circa media sunt "consultatio, inquisitio, consensus, electio et usus," de quibus supra in articulo primo dictum est.

Præter hactenus enumerata actuum humanorum principia interna, alia insuper sunt, quæ proprio labore comparamus, vel quæ Deus in nobis infundit, nempe habitus qui cum potentiis naturalibus ad actus humanos concurrunt, eosque producunt: est autem habitus qualitas quædam permanens, superaddita potentiæ naturali, ut intellectui aut voluntati, eam facilitans et inclinans ad operandum in certa materia, v. g. habitus justitiæ est quædam qualitas et dispositio in voluntate, eam facilitans ad tribuendum unicuique quod suum est.

Habitus acquirere possumus frequenti exercitio actuum ejusdem speciei; sic enim generatur propensio et inclinatio ad similes actus: atque hinc fit, ut justi in actibus bonis continuo sese exercentes, inclinationem experiantur ad similes actus; peccatores vero, qui in pravis actibus continuo se exercent, pro-

clivitatem magnam experiantur ad malum et difficultatem ad bonum. Habitus qui sic comparantur, vocantur acquisiti, et distinguuntur ab aliis, qui *infusi* dicuntur, eo quod non acquirantur frequentatione actuum, sed a Deo infundantur, et directe inserviant ad beatitudinem supernaturalem et ad agendum propter Deum: infunduntur autem in justificatione, in qua nos Deus spiritualiter regenerat, in filios adoptat, confertque nobis naturam quasi in ordine supernaturali, scilicet gratiam sanctificantem, et conformiter ad illam naturam infundit potentias supernaturales ad eliciendos actus ad vitam æternam conducentes: quemadmodum conformiter ad naturam, quæ nobis per generationem naturalem confertur in ordine naturali, recipimus potentias naturales ad operandum.

Nulli habitus infunduntur nobis cum natura: quamvis igitur aliqui a natura habeant quasdam propensiones ad bonum vel malum, illæ non sunt proprie habitus; quia fundantur in sola dispositione et temperamento corporis, ratione cujus, unus habet propensionem ad miserendum, alius ad temperanter vivendum, alius ad luxuriam, iram, etc.

ARTICULUS II.

DE DEFINITIONE ET DIVISIONE ACTUS HUMANI.

§ I.

Quid sit actus humanus.

QUILIBET actus, qui ab homine procedit, quomodocumque ab ipso procedat, sive cum advertentia rationis, sive absque tali advertentia, dicitur generaliter *actus hominis;* dici etiam posset actus humanus, sed tantum late et improprie: verum proprie et theologice loquendo, *actus humanus* sumitur magis stricte scilicet pro solo actu, qui ab homine procedit cum advertentia rationis, et hoc modo definiri potest: "Actus qui procedit a voluntate hominis directa judicio rationis," sive, quod idem est, "actus,

qui procedit a voluntate hominis deliberate." Voluntas namque deliberata vocatur, dum dirigitur cognitione et judicio intellectus, seu rationis. In hac definitione exprimitur, quomodo intellectus et voluntas ad actum humanum concurrant; intellectus nimirum dirigendo voluntatem, quæ nihil potest appetere vel fugere, nisi intellectus illud cognoverit, et tamquam appetendum vel fugiendum voluntati proposuerit, et voluntas actum producendo, vel imperando. Ex hac quoque definitione patet duo requiri, ut aliquis actus dicatur humanus, scilicet, ut procedat ab homine, deinde ut procedat a voluntate deliberata, sive directa cognitione ei judicio intellectus: hinc actus a voluntate divina vel angelica procedentes non sunt humani, sed divini vel angelici: hinc etiam actus amentium, infantium, dormientium, licet ab homine procedant et sint actus hominis, non tamen sunt actus humani, sicuti nec passiones, nec cogitationes, quæ in nobis oriuntur invita et non consentiente voluntate: quia non procedunt a voluntate hominis deliberata. Sedes vero, domus, et similia, licet ab homine procedant, et quidem cum judicio rationis, non sunt actus humani; quia non sunt actiones, sed res. Attamen actus humanus etiam sic definiri potest: "Actus qui procedit ab homine, in quantum homo est," sive "in quantum agit ut homo:" agit autem ut homo, quando agit modo sibi, aliisque agentibus rationalibus proprio, hoc est, quando agit per voluntatem directam judicio rationis; hic enim agendi modus irrationalibus minime convenit et per eum ab illis homo se discernit.

P. An idem sit *actus humanus*, quod *actus homini proprius?*

R. Neg: nam loqui, ridere, sunt actiones homini propriæ, et brutis minime convenientes; illæ autem non erunt humanæ, si homo eas indeliberate operetur.

P. An actiones, quas homo habet cum brutis communes, ut manducare, bibere, etc. non sint actus humani?

R. Possunt esse actus humani, si nimirum exerceantur ex deliberatione rationis; neque refert quod non videantur procedere ab homine, in quantum homo est; quia propter actum humanum attendi non

debet ad substantiam actus, sed ad modum, quo ab homine procedit ; sive enim actus sit homini proprius, sive sit ipsi cum brutis communis, si ab ipso deliberate procedat, erit humanus ; si vero indeliberate, talis non erit.

P. Ad ad rationem actus humani requiratur ut sit liber ?

R. Quæstio illa fere est de nomine : quidam affirmant, et juxta istam sententiam, nec amor beatificus, nec amor felicitatis in communi dicendi sunt actus humani, cum sint necessarii : alii negant existimantes ad actum humanum sufficere, ut procedat a voluntate hominis deliberata, quod probabilius apparet ; nam isto modo operandi discernit se homo a brutis ; agit ut homo et modo agenti rationali proprio. Neque obstat quod homo etiam se discernat a brutis, in quantum aliquam actionem libere operatur ; quia sufficienter ab illis se discernit, in quantum operatur ex prævio rationis judicio, etiamsi non operaretur libere : quapropter amor Dei quem elicit homo beatus, ut Diva Virgo, quæ homo est, utpote cum corpore in cœlo, licet sit necessarius et minime liber, dicendus est actus humanus ; quia procedit ex perfectissimo rationis judicio : et quod sit necessarius, non oritur ex defectu cognitionis perfectæ, ut in motibus indeliberatis, amentibus, et brutis, sed unice ex clara visione Deum repræsentante ut continentem omne bonum.

P. An, ut actus sit humanus, requiratur ut homo illius sit dominus ?

R. Affir. sed ad hoc sufficit ut procedat a voluntate deliberata ; aliquo enim modo voluntas est domina suorum actuum, cum eos sibi ipsi imperet, et se ipsam ex vi cognitionis objecti ad illos moveat et determinet : tale dominium non habet brutum in suos actus, nec homo in actus indeliberatos, qui propterea excluduntur a ratione actus humani : si quis vero contendat nos non posse censeri habere proprie aliquem actum sub dominio et potestate nostra, nisi secundum quod illum possumus ponere vel non ponere, isto sensu negamus ad actum humanum requiri, ut homo illius sit dominus.

Ex dictis patet, quod *actus humanus* non sit idem, quod *actus hominis;* quia licet omnis actus humanus sit hominis, dantur tamen actus hominis, qui non sunt humani, nempe actus indeliberati. Neque etiam est idem, quod actus hominis liber; cum dentur actus humani, qui liberi non sunt, ut amor beatificus, et felicitatis in communi: est autem idem cum voluntario perfecto humano; cum illud procedere debeat ex perfecta cognitione finis, adeoque ab homine in quantum est homo.

P. An actus humanus sit idem, quod actus moralis?

R. Certe non est idem, quod actus moralis absolute; quia talis reperitur in angelis, in quibus tamen nullus actus humanus reperitur, cum hic dicat relationem ad hominem. Neque etiam est idem, quod actus moralis formaliter; ut enim actus formaliter sit moralis, debet esse liber, est enim actus conformis vel difformis regulis morum, a qua conformitate vel difformitate operans dicitur laude, vel vituperio dignus, ad actum vero humanum non requiritur libertas.

In definitione supra allata dicitur actum humanum debere a voluntate procedere: circa quod notetur actum posse multipliciter a voluntate procedere: in primis ab ea procedere potest tamquam a causa positiva, vel etiam tamquam a causa privativa, ut dicetur in articulo sequenti; juxta quod sub actu humano etiam comprehenditur amissio actus, dum voluntas ex judicio rationis aliquid omittit, potest insuper actus a voluntate procedere proxime et immediate, vel tantum remote; quo modo procedunt actus aliarum potentiarum, quæ voluntatis imperio subduntur; illi enim immediate procedunt ab illis potentiis et tantum mediate a voluntate, quatenus ex ejus imperio exercentur; atque ex inde oritur prima divisio actus humani.

§ II.

Quomodo dividitur actus humanus?

R. I. Dividitur in *elicitum* et *imperatum:* actus elicitus est ille, qui immediate et proxime procedit a voluntate, quales sunt: volitio, amor, odium et aliæ affectiones voluntatis.

Actus imperatus est, qui procedit ex imperio voluntatis et alicujus volitionis præcedentis, et proxime exercetur ab alia potentia, vel etiam ab ipsa voluntate, quæ sibi istum actum imperavit per aliquam volitionem præviam, et tales sunt actus intellectus, appetitus sensitivi, phantasiæ, membrorum externorum, etc., dum ex imperio voluntatis exercentur, tales etiam possunt esse actus ipsiusmet voluntatis, si sibi ipsos imperet per alium actum prævium, et sic si quis velit elicere actum amoris Dei, ille amor erit actus voluntatis imperatus, quia exercetur, ex imperio ipsius voluntatis et vi volitionis præcedentis: unde patet eumdem actum posse simul esse elicitum et imperatum; nam in casu posito amor Dei est actus elicitus, cum proxime procedat a voluntate et a nulla alia potentia: est tamen etiam imperatus, scilicet respectu volitionis præcedentis, ut jam dictum est.

Actus elicitus per se et intrinsece est actus humanus, cum sit essentialiter et intrinsece voluntarius: imperatus vero tantum extrinsece talis est, cum tantum extrinsece sit voluntarius.

Multipliciter adhuc dividi potest actus humanus, scilicet in *necessarium* et *liberum*, in *bonum* et *malum*, in *moralem* et *non moralem*, in *naturalem* et *supernaturalem*, in *meritorium* et *demeritorium;* quæ divisiones ex dicendis intelligi poterunt.

Posita definitione actus humani, dicendum est de modo, quo ab homine procedit, cumque modus essentialis et omni actui humano communis sit, quod procedat voluntarie, prius de voluntario agendum est.

ARTICULUS III.

DE NATURA ET DIVISIONE VOLUNTARII.

§ I.

Definitur voluntarium.

MULTUM interest claram et distinctam eorum, quæ de voluntario tractantur, habere notitiam; frequentissime enim per universam theologiam de voluntario agitur, cum nullus actus possit esse bonus vel malus moraliter, laude vel vituperio dignus, nisi sit voluntarius: iis proinde ignoratis, multa quoque in theologia ignorare necesse est.

Voluntarium generatim definitur "id, quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis." Unde patet duo requiri, ut aliquid dicatur voluntarium. Primo ut principium, a quo procedit, sit in ipso agente. Secundo ut principium illud agat cum cognitione finis, seu potius ex cognitione finis prævia: propter quod notandum est his particulis definitionis, *cum cognitione finis*, significari principium illud intrinsecum ex natura sua exigere cognitionem finis ad hoc, ut possit aliquem actum producere: tale autem principium est duplex, voluntas nempe et appetitus sensitivus; illæ enim duæ potentiæ agere non possunt, nisi ex prævia cognitione, et quidem voluntas ad agendum necessario requirit præviam cognitionem intellectus; sine illa enim nihil velle potest: unde communiter dicitur: "nihil volitum, nisi cognitum. Ignoti nulla cupido." Appetitus vero sensitivus, sive in hominibus, sive in brutis, requirit cognitionem phantasiæ, ut aliquod objectum sensibile appetere possit: definitio igitur allata sic intelligenda est, ut voluntarium procedere debeat a principio intrinseco, cum cognitione finis necessario prærequisita ut dictum principium agat; cumque voluntas et appetitus sensitivus sint illud principium intrinsecum, hinc omne voluntarium ab una ex his

duabus potentiis debet procedere: procedere etiam debet ab intellectu vel phantasia, cum ex cognitione finis procedere debeat.

§ II.

Corollaria.

Ex definitione voluntarii sic intellecta.

Sequitur 1.° dum quis invitus ac renitens ab extrinseco movetur, motum illum non esse voluntarium, eo quod non procedat a principio intrinseco, sed tantum ab extrinseco.

Sequitur 2.° voluntarios non esse motus rerum insensibilium, v. g. motum cordis, nec accretionem, nutritionem, productionem foliorum et fructuum in arboribus; quia, licet procedant a principio intrinseco, illud tamen principium non agit ex cognitione finis.

Sequitur 3.° primum actum intellectus non esse voluntarium, licet procedat a principio intrinseco, scilicet ab intellectu, et cum cognitione finis; (intellectus enim finem cognoscit) quia non procedit ex cognitione finis prævia, cum talis cognitio pro actibus intellectus non requiratur, eo quod intellectus ex natura sua non requirat cognitionem præviam ad agendum, sicuti voluntas. Talis autem actus etiam non procedit a voluntate, quandoquidem actum voluntatis præcedere debeat aliqua cognitio: primus igitur ille actus intellectus præcedens actum voluntatis nullo modo est voluntarius, et idem est de variis cogitationibus, quæ in nobis oriuntur, nullatenus in fluente voluntate.

Sequitur 4.° actus voluntatis et appetitus sensitivi tam in brutis, quam in hominibus esse voluntarios, cum procedant a principio intrinseco, ex prævia cognitione finis; imo solos illos actus esse voluntarios, qui ab istis potentiis procedunt. Neque obstat, quod voluntarium denominetur a voluntate, bruta autem non habeant voluntatem, nec proinde eorum actus dici possint voluntarii: quia licet vox illa voluntarium dirivetur a voluntate, quoad vim tamen significandi latius extenditur, dicitque generatim relatio-

nem ad omne principium operans cum quadam cognitione; quale est non tantum voluntas, sed etiam appetitus sensitivus in hominibus et brutis.

Quamvis in actibus appetitus sensitivi cum Sancto Thoma admittamus aliquod voluntarium, illud tamen non est nisi imperfectum et improprie dictum, eo quod appetitus sensitivus tantum dirigatur per cognitionem imperfectam, scilicet per cognitionem phantasiæ: unde sequitur motus appetitus sensitivi in homine, sive passiones, quæ a voluntate rationali non procedunt, esse tantum imperfecte voluntarias et idem est de actibus brutorum; hæc enim tantum improprie dicuntur aliquid velle, cum voluntatem non habeant.

Sciendum est igitur cognitionem finis, ex qua omne voluntarium procedere debet, esse duplicem, perfectam et imperfectam, prout videre est supra in articulo secundo de finibus.

Cognitio finis *perfecta* est, dum non tantum cognoscitur illud, quod finis est, sed etiam ratio finis et proportio mediorum ad finem: talem cognitionem finis habent sola rationalia agentia per rationem: *imperfecta* vero est, dum quidem cognoscitur illud, quod finis est, et ea quæ sunt media, sed non cognoscitur ratio finis, nec proportio mediorum ad finem: talem cognitionem habent bruta, et etiam homines per solam phantasiam.

Ab hac duplici cognitione finis voluntarium aliud dicitur *perfectum* et aliud *imperfectum:* voluntarium perfectum est id, "quod procedit a principio intrinseco seu voluntate, cum perfecta cognitione finis," sive quod idem importat, est "id, quod procedit a voluntate deliberata seu directa judicio rationis." Imperfectum vero est id, "quod procedit a principio intrinseco, cum imperfecta cognitione finis," quod proinde procedit vel ab appetitu sensitivo directo per solam phantasiam, sine ullo actu voluntatis prævio, vel ab ipsa voluntate, sine perfecta deliberatione rationis, prout actus voluntatis qui dicuntur *primo primi*, vel qui sunt in somniantibus, amentibus et pueris.

Circa pueros tamen notandum est, quod, dum Sanctus Thomas ab ipsis excludit voluntarium perfectum,

per illud intelligat voluntarium sufficiens ad peccatum; quia non nisi de tali agit, cum ipsius intentio sit agere, non de quocumque actu humano et voluntario perfecto, sed tantum de illo, quo potest homo ad finem suum ultimum pervenire vel ab eo deviare, adeoque de voluntario sufficienti ad peccatum, ut patet ex prologo in primam secundæ, et ex quæstione prima. Igitur juxta Sanctum Thomam, illud tantum est voluntarium perfectum, quod sufficit ad peccatum, illudque, quod ad peccatum non sufficit, imperfectum est; proinde dum voluntarium perfectum definitur id, quod procedit a principio intrinseco, sive a voluntate ex perfecta cognitione finis, intelligi debet de tali cognitione finis, quali intellectus discernere posset inter bonum et malum morale, sive an aliquid sit conforme vel difforme rectæ rationi et legi æternæ; sic intelligendo cum S. Thoma voluntarium perfectum, liquet in pueris non reperiri tale voluntarium, quandoquidem usum rationis non habeant, quoad discretionem boni et mali moralis. Sed si voluntarium perfectum generatim sumatur pro eo, quod procedit a voluntate, ex quacumque cognitione finis perfecta tale quandoque reperitur in pueris ante usum rationis; illi enim quandoque operantur cum perfecta, cognitione finis, cognoscentes rationem finis, et proportionem mediorum ad finem: v. g. pueri sex circiter in annorum hyeme ad ignem accedentes ignis utilitatem perfecte cognoscunt, etsi necdum habeant usum rationis quoad discretionem boni vel mali moralis, talesque actus in pueris sunt vere actus humani, cum procedant a voluntate rationali, cum perfecta cognitione finis.

Ex dictis colligitur, ad peccatum requiri voluntarium perfectum, et quidem tale, quod procedit a voluntate directa per cognitionem intellectus, qua cognoscatur malitia actus.

Dices illud, quod fit ex ignorantia aut concupiscentia, non esse perfecte voluntarium, etiamsi foret peccatum.

R. Nego antecedens; quia procedit a voluntate ex sufficienti cognitione ad discernendum inter bonum et malum morale, quod sufficit ad peccatum et ad voluntarium perfectum: illud tamen voluntarium in

casu posito, licet sit perfectum, dici solet imperfectum, comparatione scilicet facta ad voluntarium magis perfectum, quod procedit ex pleniori cognitione malitiæ actionis, absque ignorantia et concupiscentia.

Colligi etiam potest nullam actionem esse voluntariam, adeoque nec peccaminosam, nisi secundum id, quod est præcognitum in objecto : unde talis non erit secundum id, quod inculpabiliter ignoratur, et sic dum quis occidit hominem, sciens quidem esse hominem, sed ignorans esse clericum, occisio illa est quidem ipsi voluntaria, in quantum est occisio hominis, sed non in quantum est occisio clerici, ideoque tantum contrahit malitiam homicidii, non vero *clericidii*, cum istam qualitatem hominis inculpabiliter ignoret.

Pro ulteriori definitionis voluntarii explicatione, notari possunt sequentia.

1.° Voluntarium hic non sumitur pro eo, quod mere est objectum actus voluntatis, circa quod nimirum voluntas habet complacentiam, desiderium aut gaudium, etiamsi ab ea non procedat ; nam id non dicitur voluntarium, sed volitum : est sumitur pro eo, quod procedit a voluntate tamquam principio, vel causa.

2.° Aliquid procedere potest a voluntate, tamquam a causa positiva, vel tamquam a causa privativa : tunc aliquid procedit a voluntate, ut a causa positiva, dum voluntas per realem, et positivum influxum illud producit, et eo modo volitiones, nolitiones, etc., a voluntate procedunt : aliquid vero privative a voluntate procedit, et voluntas est ejus causa privativa, dum voluntas censetur illud causare ex eo, quod non agat dum potest, et si ageret, istud non sequeretur : sic dum quis advertit pulsari ad sacrum, et ad illud non vadit, etiamsi circa omissionem sacri nullum actum voluntatis exercuisset, omissio illa est ipsi voluntaria, proceditque a voluntate, tamquam a causa privativa ; quia voluntas scienter abstinens ab actu volitionis, omittit causam auditionis sacri ; si enim talis voluisset audire sacrum, audivisset, cum nullum haberet impedimentum, consequenter omissio sacri oritur ex eo, quod non voluerit, sive quod scienter

abstinuerit ab expressa volitione, ac proinde voluntas est causa privativa istius omissionis, eo modo quo sol dicitur causa privativa tenebrarum, eo quod radios ad nos non mittat, quos si mitteret, non tenebras, sed lumen haberemus.

3.° Similiter aliquid procedere potest ex cognitione intellectus positiva vel privativa; tunc est cognitio privativa, dum intellectus potest et debet aliquid cognoscere, et illud ignorat: sic dum quis omittit jejunium, ex ignorantia culpabili putans se non teneri, omissio illa ipsi est voluntaria, quia licet non procedat a voluntate ex cognitione positiva intellectus, procedit tamen ex cognitione privativa, eo quod talis posset et deberet cognoscere, esse jejunium.

4.° Aliquid procedere potest a voluntate proxime, vel remote. Proxime procedunt actus voluntatis eliciti, ut volitiones, nolitiones: remote vero actus potentiarum, quæ voluntatis imperio parent, prout sunt movere manum, loqui, etc.

5.° Quidquid aliquo modo procedit a voluntate ex cognitione finis, dicitur *voluntarium*, sive illud sit aliquis actus positivus, sive omissio actus, sive etiam sit effectus, qui sequitur ex tali actu, vel omissione.

§ III.

Divisio voluntarii.

Nunc ad divisiones voluntarii.

1.° Voluntarium aliud est *perfectum*, et aliud *imperfectum*, de qua divisione jam dictum est.

2.° Aliud est *elicitum*, quod immediate procedit a voluntate, et aliud *imperatum*, quod ab ipsa tantum mediate procedit, et immediate ab aliis potentiis, vel si immediate procedat ab ipsa voluntate, hoc saltem fit mediante uno alio actu voluntatis prævio, ut dictum est supra de actu humano elicito et imperato. Circa voluntarium imperatum observandum est non requiri proprie dictum voluntatis imperium, ut aliquis actus dicatur imperatus ab illa, sed sufficit qualiscumque consensus, et influxus, etiam privativus; et sic dum quis advertit motus concupiscentiæ inordinatos vel cogitationes malas, et eis positive consen-

tit vel non impediat, vel saltem non elicit actum displicentiæ, tales actus censentur voluntarii et a voluntate imperati, adeoque peccaminosi. Idem est de eo, qui advertens se in horarum canonicarum recitatione esse distractum, negligenter se habet.

3.° Aliud est voluntarium *simpliciter*, et aliud *secundum quid*. Voluntarium *simpliciter* est, quando voluntas aliquid vult attentis omnibus circumstantiis; v. g. mercator metu naufragii projiciens suas merces in mare, simpliciter vult illam projectionem, vellet tamen merces retinere, et plura obstant ne projiciat; sed omnibus consideratis eligit potius eas projicere, quam servare, idque ut vitam conservet, quam mercibus præfert.

Voluntarium *secundum quid* est, dum voluntas aliquid vult consideratis tantum aliquibus circumstantiis, sed omnibus consideratis non vult: sic mercator in casu allato, *secundum quid* vult conservare suas merces, considerando nimirum eas pretiosas esse et utiles ad lucrum faciendum; omnibus tamen consideratis non vult eas conservare, sed projicere. Sic etiam Deus *secundum quid* vult omnes homines salvare, considerando scilicet illos in massa damnata, quibus vult dare redemptorem; sed omnibus consideratis vult aliquos damnare, eos scilicet, qui considerantur ut morientes in peccato mortali.

Notetur quod, dum voluntas sic tendit in aliquod objectum cum volitione simul et nolitione, illud dicatur voluntarium *mixtum;* dum enim est volitio efficax, et nolitio inefficax, est voluntarium *simpliciter* et involuntarium *secundum quid;* dum vero nolitio est efficax, et volitio inefficax est involuntarium *simpliciter* et voluntarium *secundum quid*.

4.° Aliud est voluntarium *directum*, et aliud *indirectum*, quod etiam *interpretativum*, et *voluntarium in causa* dicitur, de qua divisione in articulo sequenti agetur.

5.° Aliud est *necessarium* et aliud *liberum*, de utroque agetur infra in articulo speciali.

ARTICULUS IV.

DE VOLUNTARIO DIRECTO, ET INDIRECTO, SEU INPRETATIVO.

VOLUNTARIUM directum est, * *dum voluntas expresso actu aliquid vult.* Indirectum est, *dum voluntas aliquid vult, non quidem expresso actu* (alias esset voluntarium directum), *sed censetur velle secundum morale hominum judicium, et communem interpretationem:* unde vocatur *interpretativum*, eo quod nimirum homines judicent et interpretentur voluntatem aliquid velle, etiam dum non vult illud actu expresso. Tale autem voluntarium habetur, dum quis directe vult unum, in quo alterum continetur vel ei conjunctum est; ille enim directe volendo primum, censetur indirecte et interpretative velle secundum, quod in primo continetur vel ei conjungitur, etiamsi

---

* Nota, hanc definitionem *voluntarii directi* intelligendam esse de voluntario directo actuali et explicito, præter quod datur aliud voluntarium directum, scilicet *virtuale* seu *implicitum*, quod tunc habetur, quando aliquid procedit quidem ex voluntatis intentione, sed virtuali tantum, non actuali; exemplum poni solet in Sacerdote, qui sine actuali cogitatione seu voluntate celebrandi missam, intrat sacristiam, ibi orat, induit se sacris vestibus etc. item in eo, qui accipit breviarium, et attente persolvit horas Canonicas, nil tamen actualiter intendens circa recitationem officii; prior enim directe vult celebrare missam, posterior satisfacere suæ obligationi recitandi officium, uterque tamen id tantum vult virtualiter et implicite; vult directe cum velit vere et secundum se, vult tantum implicite, quia actu explicito non cogitat se celebrare, vel dicere horas: aliud ergo est *velle virtualiter*, seu directe implicite, aliud velle *indirecte;* quod enim volo virtualiter, vere et secundum se volo; quod autem volo tantum indirecte, non vere secundum se volo, sed tantum volo ejus causam, vel secundum hominum judicium velle censeor. Hinc breviter collige, voluntarium directum dividi in directum *explicitum*, et *implicitum*, seu virtuale.

illud non vellet expresse, imo etiamsi positive nollet; sic v. g. qui fornicatur vult malitiam peccati, et offensam Dei, vult incurrere pœnam æternam, non quidem directe et expresse, (sic enim tantum vult voluptatem, et contra vellet, ut fornicatio non esset mala, ut per illam non offenderetur Deus, nec per illam incurreretur pœna æterna) sed vult interpretative; quia eo ipso, quo ponit istum actum peccaminosum, censetur indirecte velle ea, quæ ex ipso sequuntur vel ei conjuncta sunt.

Duobus modis contingere potest, ut aliquid sit indirecte voluntarium. Primus modus est, dum voluntas directe vult illud, ex quo aliud sequitur vel ei conjunctum est: illud secundum erit indirecte voluntarium, si hæ duæ conditiones adsint: prima est, "si non habeatur justa causa volendi primum;" secunda est, "si debuerit et potuerit prævidere secundum ex primo futurum;" atque cum illis conditionibus verum est dicere: qui vult causam, vult effectum; qui vult antecedens, vult consequens: si vero alterutra desit, effectus qui sequitur, non erit indirecte voluntarius. Unde si quis habet justam causam ponendi certam actionem, ex qua sequitur effectus malus, non erit ei indirecte voluntarius, etiamsi prævideret infallibiliter secuturum; quia in tali casu homines prudentes non interpretabuntur quod ille velit effectum malum, sed quod tantum illum permittat, ut aliud bonum obtineat: hinc deducitur, quod aliquis possit injustum vitæ invasorem occidere, absque eo, quod censeatur interpretative velle ipsius mortem; quia nimirum habet justam causam ponendi actionem de se occisivam invasoris, ut scilicet vitam suam conservet; nam illa ratione non censetur actionem occisivam invasoris ponere ea intentione, ut eum occidat, sed mere ut se defendat, et mors quæ sequitur, præter ejus intentionem accidit. Deducitur contra quod aliquis non possit occidere alterum ad conservanda bona temporalia vel pudicitiam, quia non habet justam causam; quandoquidem conservatio bonorum temporalium vel pudicitiæ non sit causa sufficiens ad ponendam actionem, ex qua sequitur

mors alterius, ideoque mors illa erit ipsi indirecte voluntaria.

Colligitur etiam pastorem, confessarium, medicum, etc. ut instruantur ad explendum suum officium, posse legere libros ea tractantes, quæ in ipsis excitant delectationes, et motus carnales ; illi enim motus non sunt ipsis indirecte voluntarii, etiamsi præviderint secuturos ; quia justam causam habent tales libros legendi. Possent tamen esse directe voluntarii, si, dum eos advertunt, approbarent : si quis contra ex curiositate et sine ulla necessitate tales libros legeret, motus carnales inde orientes censeretur indirecte velle : inde colligitur de confessario turpitudines audiente in confessione, item de chirurgo et medico, qui sanandi causa tales partes aspicere, et tangere debent, unde in ipsis inhonesti motus, vel cogitationes oriuntur.

Notandum tamen quod si in prædictis exemplis foret periculum consensus et peccati, tales personæ a causa ponenda et posita deberent abstinere.

QUÆRITUR.

Quandonam habeatur sufficiens ratio, ut possit poni causa, ex qua sequitur effectus malus ? Et an sit generaliter verum hoc principium : Quando ex una causa sequuntur duo effectus, unus bonus et alter malus, licet ponere eam, intendendo effectum bonum, et se habendo permissive ad malum ?

R. Certo non quælibet ratio ponendi causam sufficit, ut effectus malus qui sequitur, non sit indirecte voluntarius : ac proinde principium jam allatum, sic generaliter intellectum et expressum, falsum est, et moribus perniciosissimum, atque ex illo plures propositiones damnatæ deducuntur et stabiliuntur, inter alias hæ ab Innoc. XI. reprobatæ : " Regulariter possum occidere furem pro conservatione unius aurei. Licitum est quærere directe occasionem proximam peccandi, pro bono spirituali vel temporali nostro vel proximi. Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando aliqua causa utilis aut honesta non fugiendi occurrit."

Dictum tamen principium, servatis quibusdam conditionibus, admitti potest; in primis requiritur ut causa, quæ poneretur ad obtinendum effectum bonum, non sit secundum se prohibita; "non *enim* sunt facienda mala, ut eveniant bona."

2.° Debet effectus bonus revera sequi ex illa causa; si enim ex ipsa non sequatur, sed per aliam causam producatur, talem causam non licebit ponere; quia tali casu non habebit nisi effectum malum. Hinc non licebit vivam matrem secare, ut proles baptizetur et justificetur, quia ex sectione non sequitur justificatio prolis, sed ex alia causa, nempe ex baptismo, et sectio, quæ pro effectu non habebit, nisi mortem matris, erit tantum *conditio sine qua non* baptizaretur proles.

3.° Effectus bonus, qui ex illa causa sequitur, comparandus est cum effectu malo: videndum est igitur quam grave sit malum, quod sequi potest; nam quo majus est, eo magis caveri debet, adeoque major necessitas et utilitas requiritur ad ponendum causam illius: hinc contingere potest ut sit ratio sufficiens exponendi se periculo se vel alterum leviter lædendi, aut peccati venialis, et non sit sufficiens ad exponendum se periculo interficiendi, vel mortaliter peccandi.

4.° Si effectus bonus prævaleat effectui malo, sive si bonum quod intenditur, majus sit bono, quod amitti potest (inter diversa autem bona, præferenda sunt æterna temporalibus, et spiritualia corporalibus, atque publica privatis) tunc habetur justa causa potestque aliquis ponere causam utriusque effectus, intendendo bonum et permissive se habendo ad malum. Hinc potest quis vitam corporalem exponere pro salute spirituali proximi, vel pro bono reipublicæ: hinc etiam injuste invasus potest ponere actionem occisivam invasoris, ad conservandam vitam propriam, quæ ipsi pretiosior est, quam vita alterius. Non potest e contrario talem actionem ponere ad conservanda bona temporalia vel pudicitiam; quia vita hominis magis æstimabilis est, quam bona temporalia vel pudicitia, cum hæc nihil sit aliud, quam corporis integritas. Similiter non potest aliquis sumere potum de se inebriativum, ad recuperandam

sanitatem; quia privatio usus rationis et potentiæ proximæ ad illum majus est malum, quam defectus sanitatis: est enim maxima inordinatio in ebrietate, quod ratio, quæ corpus dirigere debet, sopiatur, priveturque homo potentia proximo ea utendi.

5.° Tamen fieri potest, quod effectus bonus non prævaleat effectui malo, et eo non obstante liceat ponere causam utriusque: quod contingit, si causa sit tantum occasio effectus mali; vel si ille non ita infallibiliter sequatur ex ista causa. Considerandum est igitur an effectus malus revera sequatur ex causa, ex qua sequitur effectus bonus si enim ex ipsa non sequatur, sed illa causa sit tantum occasio, quod effectus malus sequatur ex alia causa, tali casu poterit quis se facilius habere permissive ad effectum malum. Sic quandoque possumus propter aliquod temporale nos habere permissive ad aliquod spirituale et majoris momenti, v. g. quandoque possumus exigere juramentum a juraturo per falsos Deos, et mutuum ab eo, quem scimus non daturum, nisi sub usura; quia licet peccatum sit maximum malum, tamen illud non sequitur ex petitione juramenti vel mutui, sed ex mala voluntate alterius, qui per istam petitionem nullatenus ad peccandum necessitatur. Similiter possumus occidere injustum vitæ invasorem, quamvis ille vitam æternam cum temporali perdat; quia æterna damnatio non sequitur ex actione occisiva, sed ex prava ipsius voluntate et peccato: actio autem occisiva est tantum occasio, quod ipse damnetur. Item possunt hospites diebus jejunii subministrare carnes iis, qui sciuntur nullam habere causam a jejunio excusantem, et potum illis, qui videntur sese inebriaturi, si ex negatione grave aliquod damnum ab ipsis immineat.

Generatim vero hinc depromitur ratio, quare propter utilitatem, etiam corporalem, liceat quandoque aliquid dicere vel facere, ex quo proximus captet occasionem peccandi.

Notandum tamen, quod si aliquid faciendo nosmetipsos exponamus magno periculo peccandi, non possemus istam actionem ponere, quemadmodum possumus, dum periculum est, ne alius peccet: cujus

ratio est, quod magis debeamus habere curam nostri, quam aliorum.

Attendendum etiam est, quanta sit verisimilitudo, quod effectus malus sit secuturus : si magna sit verisimilitudo effectum malum secuturum, prout sit infallibiliter, vel communiter sequatur, eo magis causa istius effectus omitti debet, adeoque major requiritur necessitas et ratio ad illam ponendam : si vero parva sit verisimilitudo, facilius licebit causam dicti effectus ponere, v. g. scit aliquis periculum esse, ne manducando certum cibum de nocte pollutionem patiatur, fieri potest, ut periculum istud sit tam parvum, et ratio manducandi talis, ut totaliter excusetur, ubi e contrario pollutio illa nocturna censeretur indirecte voluntaria, si periculum esset majus.

Nunc ad secundam conditionem. Ut effectus malus, qui ex aliqua actione sequitur, sit indirecte voluntarius, non sufficit, quod non habeatur justa causa ponendi istam actionem, sed insuper requiritur, ut operans prævideriт, vel saltem prævidere potuerit et debuerit talem effectum ex sua actione secuturum ; quia voluntarium procedere debet ex cognitione intellectus positiva vel privativa : erit autem facile cognitio privativa, sive operans poterit et debebit prævidere effectum malum ex sua actione secuturum, si ex ea infallibiliter vel communiter sequatur, aut attentis omnibus circumstantiis actio illa sit valde periculosa, et nata producere talem effectum.

Unde infertur eum, qui per experientiam scit se in ebrietate solere rixari, blasphemare, etc., omnium istorum peccatorum esse reum, quamvis, dum ea committeret, privatus esset non rationis ; quia illa voluit indirecte, volendo eorum causam, scilicet ebrietatem. Propter eandem rationem, dum quis scit se de nocte pollui, quando manducat certos cibos, vel in potu excedit, aut aliter illius causam ponit, v. g. per lectionem curiosam, vel per similes aspectus aut tactus, pollutio, quæ tempore noctis contingit, est ipsi indirecte voluntaria : similiter qui e fenestra in plateam hominibus frequentatam, ligna projicit, censetur indirecte velle alicujus occisionem, licet eam non intenderet, nec de ea cogitaret ; quia cum via

supponatur publica, potest et debet scire facile posse aliquem transire et attingi : si tamen prius respexerit, an nullus transeat, vel possuerit aliquem, qui transeuntes averteret, tunc ligna posset projicere, nec projectio illa amplius in homicidium tenderet : unde in secundo casu si v. g. ipsemet, qui invigilat, fenestræ se incaute subjiceret et occideretur, ista occisio non foret indirecte voluntaria ; quia non potuisset prævideri, quandoquidem projectio lignorum cum tali præcautione non habeat adjunctum periculum occisionis.

Ex dictis colligitur effectum malum, qui ex aliqua actione natus est sequi, esse indirecte voluntarium, et operanti in culpam imputari, etiamsi contingat non sequi ; quia sive effectus sequatur, sive non, hoc nihil immutat circa voluntarium indirectum, quod ante erat positum, dum directe fuit posita causa, et sic qui per experientiam scit se in ebrietate solere rixari, blasphemare, etc., peccat peccato rixæ vel blasphemiæ, quamvis a parte rei non rixaretur nec blasphemaret dum se inebriat : quia ponendo causam, scilicet ebrietatem, ex qua scit talia in ipso ordinarie procedere, indirecte vult rixas et blasphemias, quæ sequi possunt. Unde gravissime peccant mulieres illæ, quæ ornatu indecenti et minus casto periculum incontinentiæ proximo afferunt : illæ enim non tantum culpabiles sunt respectu peccatorum, quæ revera proximus ista occasione committi, sed generaliter respectu omnium, quorum est periculum.

Deducitur etiam, quod dum effectus malus prævidetur secuturus ex aliqua actione, cujus ponendæ justa ratio non habetur, formalis malitia istius effectus statim contrahatur illo tempore, quo causa ponitur. Verum an adhuc contrahatur aliqua malitia, dum ponitur effectus, sive an effectus ille sit peccatum in se, an tantum in sua causa ?

R. Distinguendo : si effectus malus contingat tempore, quo homo utitur ratione, et quo illum adhuc potest impedire, tali casu non tantum est peccatum in sua causa, sed etiam in se ; quia tunc est dupliciter voluntarius, scilicet in se et in sua causa. Hinc dum quis sine causa legit materias castitati contrarias, pravi

motus exurgentes sunt voluntarii in sua causa seu lectione, et etiam in se, si eas non reprimat, aut iis per voluntatem non resistat. Si vero effectus malus contingat tempore, quo homo non utitur ratione, aut quo non potest illum impedire, v. g. in somno, in ebrietate, etc., est tantum peccatum in causa. Hinc dum quis in ebrietate fornicatur, fornicatio illa non est peccatum, in quantum hic et nunc committitur, sed in quantum est voluntaria in causa, scilicet in ebrietate, ex qua prævidit secuturam: unde non est peccatum distinctum a peccato causæ, cum nulla contrahatur malitia formalis, nisi eo tempore, quo causa ponitur: debet tamen in confessione exprimi, nec sufficit dicere positam fuisse illius causam, quia ipsa cum actu interno constituit unum integrum et totale peccatum.

Idem est de eo, qui daret causam pollutioni nocturnæ, et de clerico qui suum breviarium projiceret, prævidens se per hoc a lectione horarum impediendum.

Denique colligitur quod dum actio, ex qua sequitur effectus malus, non est secundum se mala, tantum sit mala et vitanda ratione effectus mali. Dum vero secundum se mala est, duplici titulo vitanda est, scilicet ratione propriæ malitiæ, et ratione effectus mali; hocque casu effectus malus facilius indirecte fit voluntarius, quam dum sequitur ex actione, quæ secundum se mala non est, eo quod numquam haberi possit justa causa, ponendi actionem malam.

Hinc, licet aspectus pulchræ fœminæ vel objectorum turpium non sit secundum se malus, imo non plus quam aspectus pulchri floris, valde tamen vitandus est, præsertim si sit diuturnus, propter effectus malos, qui ex illo nati sunt sequi, nimirum propter pravas cogitationes et imaginationes, motus inhonestos, delectationes sensibiles in carne, pollutionem et desideria illicita. Similiter cogitatio, aut imaginatio rei inhonestæ, mala non est secundum se, sed iterum valde vitanda est, propter periculum, ne delectatio sensualis in carne oriatur, quam nemo voluntarie potest in se admittere, nisi in matrimonio, et quidem tantum, quatenus ad generationem prolis ordinatur. Hæc vero delectatio carnalis non tantum vi-

tanda est ratione sui, sed etiam ratione effectuum ; in primis enim infert seminis resolutionem, quæ illicita est, si fiat extra actum conjugalem. Deinde nata est voluntatem pertrahere ad gravia crimina perpetranda. Denique maxime vitandi sunt tactus impudici ; sunt enim periculosissimi, cum per se propinque disponant ad seminis resolutionem. Prædictæ tamen actiones pro omnibus non sunt æque periculosæ, sed sunt magis vel minus tales, prout effectus mali magis aut minus facile sequuntur in uno, quam in altero.

Dictum est quod, ut effectus malus sit indirecte voluntarius, requiratur ut possit et debeat prævideri ; si enim non possit nec debeat prævideri, nullatenus erit voluntarius : hinc si clericus contra canones vadat ad venationem, ed adhibita sufficienti diligentia occidat hominem loco feræ, illud homicidium non est ipsi voluntarium, nequidem indirecte ; quia licet non habeat justam causam venandi contra canones, prævidere tamen non potuit homicidium ex ill venatione secuturum, quandoquidem adhibuerit diligentiam necessariam ad cognoscendum an esset homo vel fera : aliud foret si ad primum aspectum alicujus motus in arboribus explosisset ; tali enim casu debuisset prævidere, quod ex illa imprudenti explosione homicidium sequi posset. Hinc etiam infidelitas pure negativa Christi non est voluntaria iis, qui de ipso nihil umquam audiverunt (quamvis coöperando gratiæ, et faciendo totum, quod in se est, de Christo fuissent illuminati ; Deus enim juxta S. Tho. ad illos misisset prædicatores vel etiam angelos) quia licet posuerint causam non illuminationis, seu ignorantiæ Christi, non potuerunt tamen prævidere, quod ex illa causa, sine ex non coöperatione gratiæ, sequeretur ignorantia Christi : nesciverunt namque coöperationem gratiæ pro effectu habere illuminationem de Christo, cum de ipso nihil umquam audiverint, vel suspicati sint. Similiter hinc habetur quare non peccaverit *Noë*, dum bibens vinum inebriatus est ; quia nimirum cum vires vini ignoraret, prævidere non potuit ex tali potu ebrietatem secuturam.

§ I.

Quandonam omissio censeatur indirecte voluntaria.

Alter modus, quo aliquid censetur indirecte voluntarium, est, dum voluntas advertenter omittit actionem, quam ponere poterat; tunc enim homines prudentes interpretantur quod velit omissionem istius actionis. Non debet voluntas expresse velle omissionem istius actionis; alioquin ipsa foret directe voluntaria: et sic dum quis advertit dici sacrum, atque ad illud non vadit, omissio sacri est ipsi indirecte voluntaria: talis tamen non foret, si sacrum audire non posset, eo quod v. g. esset inclusus carceri vel infirmus: hocque verum est, quamvis forte ex malitia sacrum omittere vellet.

Potest omissio esse voluntaria, etiamsi voluntas nullum actum positivum exerceat: quia sufficit quod voluntas ex advertentia rationis ab actu volitionis abstineat; nam omissio tunc procedet a voluntate ut a causa privativa. Non requiritur etiam actus positivus intellectus, sed sufficit cognitio privativa, sive quod potuerit, et debuerit prævidere.

P. An, ut omissio sit voluntaria, requiratur obligatio ponendi actionem quæ omittitur?

R. Neg. Sed sufficit quod poni possit: ut vero omissio sit culpabilis, requiritur ut actio quæ omittitur, possit et debeat poni, et sic omissio sacri die feriato est voluntaria, non tamen est culpabilis, sed talis foret die festivo.

P. Quandonam voluntarius censeatur effectus ex omissione, sive illa sit directe vel indirecte voluntaria?

R. Quantum ad hoc, idem dici potest, quod diximus de effectu, qui sequitur ex actione directe voluntaria; nimirum quod effectus ex omissione secutus sit indirecte voluntarius, dum non habetur justa causa actionem omittendi, et simul prævidetur aut prævideri potest effectus secuturus. Hinc dum Deus denegat suam gratiam, et inde contingit hominem peccare, negatio gratiæ est Deo voluntaria, non tamen peccatum secutum; quia habet justam causam

gratiam denegandi, propter quam causam tantum se habet permissive ad peccatum quod sequitur. Similiter qui videt duellantes, et eos non separat, omissio separationis est ipsi voluntaria, non tamen mors unius inde secuta, quia habet justam causam separationem omittendi, scilicet propter periculum, cui se exponeret. Sic etiam dum quis in hyeme omittit ad ignem accedere, indeque patitur aliquod frigus, si propter negotia habeat justam causam non accedendi, frigus non erit voluntarium, tale tamen erit si non habens ullam causam, sed mere ex pigritia ad ignem non velit accedere.

Quidam dicunt effectum ex omissione secutum tunc tantum esse voluntarium, quando potest et debet impediri: consequenter dicunt peccata ideo non esse voluntaria Deo, quia non tenetur ea impedire. Item mortem unius duellantium non esse voluntariam illi, qui eos non separat, eo quod non teneatur cum periculo vitæ illam mortem impedire: verum potius dicendum est, sicuti de actione, ex qua sequitur effectus malus; nam in allato exemplo frigus voluntarium est illi, qui ex pigritia ad ignem non accedit, et tamen non tenetur frigus impedire, si per hoc supponatur suæ sanitati non nocere: non est igitur voluntarium, quia tenetur illud impedire; sed potius quia non habet justam causam ad ignem non accedendi.

Circa voluntarium indirectum petitur, an locum habeat in effectu bono æque ac in malo?

R. Neg. Non enim meremur laudem propter bonum, quod sequi potest ex nostra actione vel omissione, si de illo bono nequidem cogitaverimus, vel si cogitaverimus, saltem ipsum in agendo non intenderimus; quia dum scimus ex nostra actione vel omissione natum esse sequi aliquod bonum, si nullo modo illud intendamus nec curemus, convincimur non amare illud bonum, quod proinde immerito nobis imputaretur in laudem. Hinc si quis det eleëmosynam puellæ, quæ ista occasione se a peccatis retrahit; bonus ille effectus non erit voluntarius ei, nisi illum intenderit. Aliud est de effectu malo, si enim sine ratione demus ipsius causam aut occasio-

nem, vel non impediamus, convincimur illum non sufficienter odisse, quia propterea merito nobis imputatur in vituperium.

§ II.

Differentia inter voluntarium *et* volitum.

Ex dictis hoc et præcedenti articulo potest intelligi differentia, quæ est inter *voluntarium* et *volitum*, et quæ in eo consistit, quod ad voluntarium requiratur ut aliquo modo procedat a voluntate, non sic ad volitum ; nam volitum proprie sumitur pro objecto, quod directe placet voluntati, et tamen ab illo non procedit : unde non omne volitum est voluntarium, cum sæpe contingat, quod objectum aliquod placeat voluntati, et tamen ab ea non procedat : sic personæ quas diligimus, et actiones quas desideramus exercere, sed non possumus, sunt volitæ ; quia placent voluntati : non tamen sunt voluntariæ, cum a voluntate non procedant. Idem est de actionibus, quæ ab aliis procedunt, voluntate nostra nullo modo influente, circa quas complacentiam habemus.

Non omne etiam voluntarium est volitum ; nam pœna æterna, item offensa Dei est voluntaria, scilicet interpretative peccanti mortaliter, non tamen est volita, sed potius nolita : attamen omne voluntarium directum est volitum : unde patet voluntarium et volitum se habere, velut *excedens* ad *excessum*.

Hinc colligitur quo sensu verificetur hoc axioma : " Nihil est volitum, nisi cognitum :" sumendo nimirum volitum, non pro quocumque voluntario, sed tantum pro voluntario directo, aut objecto, quod directe placet voluntati ; nil enim sic volumus, nisi illud cognoscamus, et quidem positive. Eodem modo intelligitur illud : " Ignoti nulla cupido." Etenim cupido importat directum et expressum actum voluntatis.

Colligitur etiam non omne voluntarium esse cognitum : dantur enim peccata ignorantiæ, quæ voluntaria sunt, quorum tamen malitiam non cognoscimus, scilicet positive : sic mors Christi fuit voluntaria Judæis, cum eum occidendo peccaverint : Christum tamen non cognoverunt ; " si enim cognovissent, nun-

quam Dominum gloriæ crucifixissent"—I. *Cor.*, 2. v. 8. Sed non datur voluntarium, nisi sit cognitum positive, aut saltem privative, quod fit, dum quis potest et debet cognoscere, et nescit.

ARTICULUS V.

DE VOLUNTARIO NECESSARIO, ET LIBERO.

§ I.

De voluntario necessario.

FAMOSA voluntarii divisio est, in *necessarium*, et *liberum*. Necessarium est id, "*quod procedit a voluntate directa ab intellectu, absque ulla indifferentia.*" Voluntas autem dirigitur ab intellectu absque indifferentia, quando intellectus proponit ipsi objectum, tamquam omne bonum, ita ut in eo considerare non possit ullum malum aut defectum; tunc enim voluntas necessario illud volet, neque ullatenus poterit non velle; quia ut voluntas posset illud objectum non velle, deberet intellectus in eo posse apprehendere aliquod malum, propter quod ipsa illud fugeret, vel defectum alicujus boni, sive aliquod bonum extra ipsum, propter quod a volitione ipsius objecti cessaret; non enim voluntas agit sine ratione, et quidem nisi moveatur a bonitate aliqua: si ergo objectum ei proponatur tamquam omne bonum, et in eo nullum malum reperiatur, neque in aliis objectis bonum aliquod inveniri possit, quod in ipso non contineatur, tunc voluntas illud objectum non poterit non velle, sive necessario volet: hoc modo amor beatificus necessarius est; quia cum Beati Deum prout in se est clare videant, vident in ipso omne bonum, nec possunt extra ipsum invenire aliquam rationem boni, nec in actu amoris aliquam rationem mali, vel saltem difficilis, propter quam cessarent ab amore Dei; ac proinde non possunt ipsum non amare.

DICES: Ergo amor Dei, quem eliciunt homines in hac vita, non est liber, sed necessarius; quia per

fidem apprehendunt Deum esse omne bonum, et nil esse boni in cessatione ab amore Dei.

R. In primis licet per fidem cognoscamus Deum esse summè bonum, hoc tamen evidenter non videmus, sicuti beati; sed tantum obscure, in quantum scilicet illud credimus, propter authoritatem Dei revelantis. Deinde quamvis Deum apprehendamus, tamquam omne bonum, ita ut in ipso nihil mali aut defectus inveniri possit, in exercitio tamen actus amoris Dei possumus apprehendere aliquam rationem difficilis, aut impedimenti aliorum actuum, ac propterea ab isto exercitio retrahi, et sic actus amoris Dei in hac vita adhuc est liber: unde ut aliquis actus sit necessarius, requiritur ut non possit apprehendi aliqua ratio mali aut defectus, neque in objecto, neque in ipso actu, qui circa illud versatur.

Eodem modo visio beatifica est necessaria; beati enim non possunt Deum sibi clare propositum non videre; cum non possit excogitari ratio, propter quam ab illa visione cessare vellent: dicta visio etiam est voluntaria, quia fit ex imperio seu consensu et desiderio voluntatis.

Voluntarium necessarium etiam reperitur in amore, quo Pater, et Filius se, et Spiritum Sanctum amant.

Contra jam dicta de amore beatifico.

OBJECTIO I.

Beatus posset non amare Deum, casu quo daretur aliquid melius: ergo non necessario amat, sed libere.

R. Conditionem illam esse impossibilem, adeoque ex ea nihil probari contra necessitatem amoris beatifici, cum ex impossibili sequatur quodlibet.

OBJECTIO II.

Improbabile non est S. Paulum vidisse divinam essentiam, dum raptus fuit usque ad tertium cœlum; atqui in illo supposito non amavit Deum necessario, sed libere; quandoquidem postea ab ejus amore cessaverit.

R. Nego subsumptum: quia stante et permanente

Dei visione, non potuit ipsum non amare, cum tunc Deum apprehenderit tamquam omne bonum ; sed ut posset non amare, visio Dei auferri debebat, quod nihil facit pro libertate, ad quam requiritur, ut omnia eadem permaneant, ut postea dicetur.

OBJECTIO III.

Amor Dei in Christo erat amor beatificus ; ipse enim ab initio suæ conceptionis fuit beatus ; atqui tamen amor ille non fuit necessarius, sed liber, quandoquidem Deum amando meruerit : ergo, etc.

R. Christum fuisse comprehensorem simul et viatorem ; in quantum fuit comprehensor, fruebatur visione beatifica, et amor, qui per claram Dei visionem dirigebatur, fuit necessarius, nec per eum meruit : in quantum fuit viator, habuit cognitionem Dei distinctam a visione beatifica, atque amor, qui per illam visionem regulabatur, non fuit necessarius, sed liber, per quem et meruit. Hanc solutionem insinuat S. Thom. 3. parte, quæst. 19. art. 3. ad. 1.

Exemplum voluntarii necessarii in hominibus viatoribus, est amor felicitatis in communi : homo enim necessario vult esse beatus, non beatitudine materiali et consistente in hoc vel illo particulari bono, v. g. in Deo, divitiis, voluptatibus, etc., sed beatitudine generali, hoc est, vult ut satietur appetitus, atque ab illo amore beatitudinis nunquam penitus cessare potest : quia semper eam actualiter vel virtualiter amat ; nam quidquid appetit et facit, appetit et facit propter beatitudinem in communi, hoc est, ut satietur appetitus, ut ei bene sit, ut liberetur a miseriis et difficultatibus, nec ob aliam rationem peccat, aut cessat ab amore Dei : unde primus actus deliberatus hominis est appetitus boni et felicitatis in communi, ita ut non velit aliquod particulare bonum, nisi ex prævio appetitu boni et felicitatis in communi.

Dices : Potest aliquis dicere : *nolo esse beatus.*

R. Transeat : sed hoc non dicet, nisi quia videbit esse aliquam difficultatem ad salutem perveniendi, atque ut ab ista difficultate liberetur, dicet se illam nolle, adeoque iterum propter felicitatem in communi, ut satietur, et a difficultatibus liberetur.

Bona vero particularia homines in hac vita non appetunt necessario: quia in ipsis semper invenire possunt aliquam rationem mali, vel defectus aut difficilis, etiam in actu amoris Dei, adeoque semper possunt quodcumque particulare bonum non appetere: secus est de bono universali, seu beatitudine in communi, ut jam dictum est.

Ex allata definitione voluntarii necessarii patet, sub illa non comprehendi quodcumque necessarium, sed illud solum, quod est voluntarium, et quidem quod a voluntate deliberata procedit: sunt autem plura necessaria, quæ a voluntate non procedunt; generatim namque necessaria dicuntur, quæ procedunt a causa non libera, quæ determinata est, et quasi constricta ad certos effectus.

§ II.

De Voluntario libero.

VOLUNTARIUM liberum est, "quod procedit a voluntate libera. seu directa ab intellectu cum aliqua indifferentia," quæ adest, dum intellectus non proponit objectum voluntati tamquam omne bonum, sed in eo considerare potest aliquam rationem mali aut defectus; exinde enim fit, quod voluntas istud objectum non necessario appetat, sed ipsum possit non appetere, quatenus nimirum habet rationem mali, defectus, etc.

Hinc patet, visionem et amorem Dei in beatis, atque appetitum felicitatis in communi in viatoribus non esse actus liberos.

Observandum est hic non definiri liberum sumptum pro potentia libera, sed pro actu libero, ad quem requiritur ut procedat a principio intrinseco ex cognitione finis, et insuper a potentia libera et indifferente ad agendum et non agendum: unde patet omne liberum esse voluntarium et quidem perfecte, non tamen omne voluntarium esse liberum; nam actus imperfecte voluntarii in brutis, pueris, etc., non sunt liberi, neque etiam omnes perfecte voluntarii sunt liberi, ut videre est in amore beatifico, amore boni in communi, etc.

Cum ad actum liberum requiratur, ut intellectus consideret in objecto diversas rationes boni et mali, convenientiæ et disconvenientiæ, sequitur actum non fore liberum.

1.° Si intellectus, perfecte cognoscens objectum, in eo nullam rationem mali invenire possit, ut contingit in beatis circa Deum.

2.° Si intellectus in illa consideratione totaliter impediatur, ut ex aliqua vehementi passione contingere potest, prout infra declarabitur.

Nunc de potentia, seu principio intrinseco, a quo actus denominatur liber, nimirum.

§ III.

De Libero Arbitrio et Libertate.

Observandum prius est libertatem hic sumi pro libertate activa, seu pro potentia ad agendum, non vero pro libertate passiva correspondente verbo *liberare*, et quæ quandam tantum immunitatem significat, quo sensu alia dicitur libertas a peccato, alia a miseria, et alia a coactione; hæ enim libertas nihil aliud important, quam quod homo non sit subjectus peccatis, miseriis, aut quod voluntas non cogatur ab aliquo extrinseco in suis actibus.

Circa istam libertatem a coactione notandum est voluntatem ex natura sua tali libertate esse præditam, hoc est, in suis actibus non posse pati coactionem seu violentiam proprie dictam; quia ad coactionem perfectam et violentiam proprie dictam requiritur, ut patiens nihil omnino ad actum contribuat, sed potius renitatur; atqui dum voluntas aliquem actum elicit, ad eum semper contribuit: ergo in actibus, quos perducit, numquam violentiam pati potest: hocque intelligendum est tam de actibus imperatis, quam elicitis; nam utrique a voluntate procedunt, adeoque semper fiunt contribuente et concurrente voluntate: unde cogi nequit voluntas ut aliquem actum eliciat vel imperet, aut in eum consentiat.

Communiter tamen dicitur voluntatem posse pati violentiam in actibus imperatis, licet non possit in elicitis; verum hoc intelligitur de actibus imperatis, seu

potius *imperabilibus*, qui revera a voluntate non imperantur, sed qui ab ea solent imperari, prout sunt motus membrorum exteriorum, et qui hic et nunc procedunt ab aliquo extrinseco, nihil ad eos contribuente voluntate: et sic, dum quis ligatur, aut cogitur ambulare, voluntate ad hoc nihil conferente, dicitur pati violentiam perfectam, non tamen proprie in aliquo actu voluntatis, sed tantum in actu, qui potest et solet esse actus voluntatis imperatus.

Quamvis voluntas in suis actibus cogi nequeat coactione perfecta, potest tamen imperfecte, et sic dum quis metu mortis cogitur dare suas pecunias, coactio illa non est perfecta, sed imperfecta tantum; quia datio pecuniarum est ipsi voluntaria, cum malit eas dare, quam denegando, vitam exponere.

Ex eo quod voluntas in suis actibus cogi nequeat coactione perfecta, sequitur omne voluntarium esse liberum a coactione, atque isto sensu SS. Patres, et plurimi authores, præsertim antiquiores, actus necessarios vocaverunt liberos: juxta quem proinde loquendi modum, amor beatificus, et appetitus felicitatis in communi, sunt actus liberi, scilicet a coactione quatenus a voluntate procedunt, quamvis tamen sint maxime necessarii.

Dicta libertas a coactione vocari solet *libertas essentialis*, non quasi in ipsa consisteret essentia libertatis proprie dictæ, sed quia essentialis est actibus voluntatis, et ab iis inseparabilis; eo enim ipso, quo aliquis actus procedit a voluntate, liber est a coactione, cum talis sit essentia voluntatis, ut in suis actibus cogi nequeat.

Nunc communiter per libertatem simpliciter, sive dum nihil aliud additur, non intelligitur libertas a coactione, sed libertas a necessitate naturali, sive libertas indifferentiæ, quæ est vera potestas ad agendum et non agendum; et per liberum simpliciter non intelligitur aliud, quam illud, quod procedit a libertate proprie dicta, seu a potentia, quæ potest agere et non agere; ita ut libertas et liberum a coactione non vocentur *libertas* nec *liberum* simpliciter, sed tantum cum hoc addito *a coactione*.

Libertas proprie dicta, seu liberum arbitrium de-

finiri potest " potentia quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere et non agere :" pro cujus definitionis explicatione notandum est libertatem non esse actum, neque habitum, sed potentiam naturalem, imo esse ipsammet voluntatem, prout regulatur ab intellectu cum indifferentia : unde libertas non est in intellectu, sed in voluntate ; radicaliter tamen est in ipso, quia ipsius fundamentum in eo consistit, quod intellectus in uno et eodem objecto possit considerare rationem boni et mali, vel defectus, et ita illud voluntati proponere ; inde enim in voluntate resultat potentia dictum actum appetendi vel fugiendi, adeoque potestas agendi et non agendi, seu vera libertas.

Hæc libertas in sola natura intellectuali reperitur ; in Deo scilicet, Angelis et hominibus : in Deo quidem, circa creaturas ; quidquid enim Deus vult extra se, id libere vult, et nulla necessitate adactus : non tamen libere, sed necessario amat se ipsum, nec libere Pater generat Filium.

Angeli boni libertatem non habent in visione et amore Dei : eam tamen habent circa alia objecta particularia : unde nos libere custodiunt. Angeli mali seu dæmones liberi non sunt in omissione actuum, qui sine gratia exerceri nequeunt cum ipsi gratiam nec habeant, nec habere possint, eo quod Deus nullam amplius ipsis dare decreverit : multa tamen faciunt v. g. tentant homines, quæ sine gratia omittere possent, in quibus proinde habent libertatem.

In homine reperiri libertatem varii negaverunt hæretici ; atque in primis Astrologi judiciarii et Stoïci, qui omnia fato evenire contendebant : fatum autem appellabant vim, ac positionem syderum, quæ juxta ipsos nobis nascentibus inevitabilem præscribit vitæ conditionem : sic v. g. putabant *venerem* ita ad libidinem pertrahere, *mercurium* ad furta etc., ut alii esse non possemus.

Deinde Manichæi, qui collocantes in homine duo principia, sive duas animas, unam bonam a bono Deo, et alteram malam a malo deo productam, fingebant animam bonam ex natura sua ita esse determinatam ad bonum, ut ipsa victrix existens hominem

necessario ad bonum inclinaret; et similiter animam malam ita esse determinatam ad malum, ut si superaret, pari necessitate ad malum pertraheret.

Aliqui liberum arbitrium per Dei præscientiam tolli existimarunt, eo quod ipsa sit infallibilis.

Alii admiserunt liberum arbitrium, sed dixerunt illud in se nullam habere activitatem, sed se habere mere permissive, velut quoddam inanime, absque ulla coöperatione: unde ducebant Deum per gratiam operari in libero arbitrio, et non per illud, cujus oppositum definit Conc. Trid. sess. 6. cap. 4.

Alii denique admiserunt hominem quidem operari, sed necessario; eo quod sic rapiatur a dominante cupiditate, vel a gratia victrice, ut numquam possit facere oppositum illius, ad quod inclinatur, quorum error etiam a Tridentino loco citato damnatur.

Omnes isti errores refutantur ex Scriptura Sacra, quæ innumeris in locis liberum arbitrium evidenter demonstrat: sic Eccl. 15. v. 17. dicitur: "Apposuit tibi *(Deus)* aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam." Et cap. 31. v. 10. de viro justo dicitur: "Qui potuit transgredi, et non est transgressus: facere mala, et non fecit." Deinde ad quid consilia, prohibitiones, comminationes, exhortationes ad pœnitentiam, si quidquid agit homo, necessario agat, et aliter facere nequeat? omnia illa profecto inutilia sunt et ridicula.

Notandum quod, dum SS. Patres dicunt hominem perdidisse liberum arbitrium, seu libertatem per peccatum originale, intelligi debeant de libertate improprie dicta, seu de libertate a peccato et miseria; in statu enim innocentiæ homo non erat subjectus peccatis nec infirmitatibus, sicuti jam; sed statim atque peccavit, illis omnibus factus est subjectus, adeoque ab iis non fuit amplius liber, sed perdidit libertatem ab illis. Intelligi etiam possunt de libertate proprie dicta, quam homo etiam perdidit per peccatum originale, non ex toto, sed quantum ad suam integritatem; libertas enim, quæ jam in homine reperitur, non est amplius integra et talis, qualis fuit data Adamo, et quam habuissemus, si nec Adam, nec nos peccassemus in ipso; quia per peccatum originale homo non tantum spoliatus est gratuitis, seu

gratia et charitate et aliis donis spiritualibus; sed etiam læsus est in naturalibus, hoc est, in potentiis suis naturalibus, intellectu, voluntate, adeoque et in libertate.

Ut autem sciatur quomodo libertas non sit amplius integra, sed læsa sit et debilitata, seu viribus attenuata, ut loquitur Conc. Trid. sess. 6. cap. 1., sciendum est libertatem in statu innocentiæ nullum impedimentum ad bonum, nec ullum impulsum ad malum habuisse; sed postquam homo peccavit, intellectus, a cujus indifferentia dependet libertas, obscuratus est, ita ut non amplius tam bene objecta considerare possit: voluntas vero contraxit propensionem ad malum, et difficultatem ad bonum: similem proclivitatem contraxit appetitus sensitivus ad bona sensibilia, qui voluntatem jam debilitatem sæpissime movet, ut contra rationem ista bona appetat; atque exinde fit, ut libertas non sit amplius integra, sed naturaliter læsa.

Hæc libertas requiritur ad merendum et demerendum, prout patet ex tertia propositione Jansenii, quæ velut hæretica damnata est: "Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione." Idque ex natura rei independenter a positiva Dei constitutione; non enim meretur aliquis laudem vel vituperium, præmium aut supplicium mere propter actionem, quam ex necessitate facit, et nullatenus potest evitare: hinc amor beatificus, utpote necessarius, non potest esse meritorius, etiamsi supponeretur statum viæ ex positiva Dei constitutione ad meritum non requiri.

ARTICULUS VI.

DE DIVISIONE LIBERTATIS ET NECESSITATIS.

§ I.

De divisione Libertatis.

LIBERTAS alia est *a peccato*, alia *a miseria*, alia *a coactione*, et alia *a necessitate;* inter has diversas libertatis species sola libertas a necessitate est vera et proprie dicta libertas et ea est, quam supra diximus esse potentiam, quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere et non agere, et quæ dicitur *libertas a necessitate* scilicet *naturali*, aut etiam a naturali determinatione ; per quod importatur, quod voluntas a natura sua non sit determinata ad unum ; nam necessitas naturalis est, quæ voluntatem ad unum determinat, et ita ad illud affigit, ut alterius partis eligendæ potestatem non relinquat; voluntas enim non erit determinata ad unum, quando intellectus non proponet objectum voluntati tamquam omne bonum, sed in eo invenire poterit aliquam rationem boni et mali ; tunc enim ad istud objectum non erit adstricta, sed illud poterit appetere et non appetere.

P. An ad libertatem requiratur indeterminatio actualis, sive ut voluntas aliquando fuerit indeterminata?

R. Neg. nam Deus libere creavit mundum, nunquam tamen fuit indeterminatus ad illius creationem, cum decretum creandi mundum in ipso fuerit ab æterno : verum quamvis decretum illud semper fuerit, potuit tamen non esse, eo quod Deus ex natura sua ad mundi creationem non fuerit determinatus, et sic liberum est, sicut et creatio mundi.

Hæc libertas etiam vocatur *indifferentiæ ;* sed indifferentia hic non sumitur passive, quomodo v. g. materia dicitur indifferens ad hanc vel illam formam, quatenus ab aliquo extrinseco ad utrumque determinari potest, nec negative pro negatione actualis determinationis, ut dum voluntas dubia et quasi suspensa

manet: verum accipitur active et positive, scilicet pro potentia sese determinandi ad plura. Item hæc libertas vocatur *accidentalis*, non quasi foret accidens respectu libertatis proprie dictæ, aut ipsa non foret vera libertas, sed quia non est de natura voluntatis et actuum ejus, sicut libertas a coactione, sed ab iis est separabilis ; non enim omnis actus voluntatis absolute debet esse liber libertate indifferentiæ, cum possit esse necessarius.

§ II.

Divisio necessitatis.

P. An libertas excludat omnem necessitatem ?

R. Multiplicem esse necessitatem : alia est *necessitas coactionis*, quæ est dum cogimur ad aliquid faciendum ; si coactio sit perfecta, tollit libertatem, quandoquidem tollat voluntarium ; si vero tantum sit imperfecta, eam non tollit, ut patet in eo, qui metu mortis pecunias suas dare cogitur.

Alia est *necessitas naturalis*, quæ est, dum res aliqua a natura determinatur ad unum ; quomodo res ratione destitutæ ad suos motus et actus necessitantur ; quomodo etiam nos necessitamur ad amorem boni in communi. Talem necessitatem excludit libertas.

Alia est *necessitas infallibilitatis*, et hæc cum libertate consistere potest; nam homo sub gratia efficaci infallibiliter agit, et quodammodo necessario, necessitate scilicet infallibilitatis ; dicit enim S. Augustinus : " Subventum est humanæ infirmitati, ut indeclinabiliter et insuperabiliter bonum agamus :" libere tamen agit, quia homo ex natura sua non est determinatus ad actum, propter quem ipsi gratia datur. Similiter si Deus prævideat Joannem peccaturum, Joannes necessario peccabit necessitate infallibilitatis : peccabit tamen libere; adeoque patet solam infallibilitatem non destruere libertatem.

Alia insuper est *necessitas consequeutiæ*, et alia *consequentis ;* necessitas consequentiæ, quæ etiam dicitur necessitas ex hypothesi, seu ex suppositione, non obest libertati ; quia ipsa nihil aliud importat, quam quod unum recte sequatur ex alio, et sic, dum Joannes ambulat, necessario quidem movetur, cum

motus ab ambulatione sit inseparabilis, sed ille motus in se non est absolute necessarius : est tamen necessarius necessitate consequientiæ et suppositionis, hoc est, ex suppositio quod Joannes ambulet, necessario sequitur ipsum moveri.

Necessitas consequentis est, dum non tantum consequentia est necessaria, sed etiam ipsum consequens in se est tale, v. g. ex eo quod Beati clare Deum videant, necessario sequitur, quod eum ament. Amor ille non tantum est necessarius necessitate consequentiæ, sed etiam necessitate consequentis, hoc est, ipsum consequens in se est necessarium, eo quod ipsorum voluntas necessario sit determinata ad amandum objectum, quod repræsentatur tamquam continens omne bonum.

Ex quibus patet libertatem proprie dictam excludere necessitatem coactionis perfectæ, necessitatem naturalem, seu naturalis determinationis, et necessitatem consequentis.

Hæc libertas proprie dicta, alia est *contradictionis*, et alia *contrarietatis*. Alia quoad *exercitium*, et alia quoad *specificationem :* denique alia in *sensu diviso*, et alia in *sensu composito*.

Libertas contradictionis est *potestas ad duo contradictoria :* qualia sunt, agere et non agere, seu abstinere ab actu ; velle et non velle, seu omittere actum volitionis ; illa autem sunt contradictoria, cum unum neget totum, quod alterum dicit ; hoc enim ad rationem contradictoriorum requiritur.

Libertas contrarietatis est " potestas faciendi duo contraria, seu exercendi actus contrarius circa idem objectum," prout sunt, amare et odisse, velle et nolle, sumendo *nolle* pro actu positivo, quo voluntas aliquid aversatur : unde patet ad libertatem contrarietatis requiri potestatem ad duos actus positivos sibi contrarios, non sic ad libertatem contradictionis, ad quam tantum requiritur potestas ad unum actum positivum et ad omissionem illius.

P. An ad libertatem requiratur potentia ad malum, seu ad peccandum ?

R. Neg. quia illud ad rationem libertatis non requiritur, si absque eo possit esse libertas ; atqui li-

bertas potest esse absque potentia ad peccandum : ergo, etc.

Probatur ; quia Deus et Angeli habent libertatem, et tamen peccare non possunt, homines quidem in hac vita potestatem peccandi libertati conjunctam habent ; possunt enim facere bonum et malum : sæpe etiam pro veris falsa eligunt, et pro utilibus noxia : voluntatem quoque subinde mutant, ut quod prius placuit, postea displiceat ; at potestas ad ista contraria non pertinet ad rationem libertatis, neque etiam est vera potestas ; est enim potius defectus in ipsa potentia naturali, quod sit subjecta tali potestati : defectus autem non est de ratione potentiæ ; et sic de ratione intellectus non est posse errare, nec de ratione potentiæ progressivæ, posse claudicare.

Quotiescumque agimus libertate contrarietatis, agimus etiam libertate contradictionis ; quia si possimus exercere actionem contrariam, possumus etiam priorem omittere : agimus autem libertate contrarietatis circa quodlibet objectum particulare ; quia in quolibet objecto particulari possumus apprehendere aliquam rationem boni, adeoque illud objectum amare ; et aliquam rationem mali, adeoque idem objectum odisse : imo ipse Deus, licet sit summum bonum, potest apprehendi ut malus, dum, v. g. pœnas infligit ; et sic revera apprehenditur a damnatis, qui propterea illum odio habent ; et contra ipsa mors, quantumvis mala sit, apprehenditur ut bona ab eo, qui violente illam sibi infert.

Libertas quoad specificationem est " potestas exercendi actiones diversæ speciei, seu diversæ rationis et naturæ ;" v. g. si velim ire Bruxellas, et ad hæc assumere possim equum, currum, etc., habeo libertatem quoad specificationem, eo quod possim assumere media direrssæ speciei. Patet libertatem contrarietatis etiam esse libertatem quoad specificationem.

Libertas quoad exercitium est " potestas exercendi unam actionem vel illam omittendi, assummendi unum medium vel non assumendi ;" v. g. si velim ire Bruxellas, et ad hoc non habeo nisi unicum medium, v. g. equum, non habeo libertatem quoad specificationem, habeo tamen libertatem exercitii et electionem ; quia

adhuc possum medium illud assumere, vel non assumere, adeoque eligere. Hæc libertas etiam est libertas contradictionis.

Libertas in sensu composito est *potestas conjungendi, seu componendi actum et non actum, seu omissionem actus cum iisdem præsuppositis:* v. g. manducans habet libertatem in seu composito ad loquendum, quia habet potestatem, conjungendi locutionem et silentium cum iisdem præsuppositis, sive cum manducatione, ita ut hæc successive verificari possint, *manducans loquitur*, et *manducans non loquitur;* contra sedens non habet libertatem, in sensu composito ad standum, quia non potest conjungere successive utramque partem contradictionis cum iisdem præsuppositis; non enim potest conjungere stationem cum sessione, neque hoc verificari potest: *sedens stat.* Similiter homo sub gratia per se efficaci non habet libertatem in sensu composito ad dissentiendum, cum non habeat potestatem conjungendi dissensum cum gratia: hoc sensu etiam homo sub præscientia Dei non habet potestatem ad aliter faciendum, quam Deus prævidit. Item hoc sensu verum est, quod prædestinatus non possit damnari, et quod Christus sub rigoroso Patris præcepto de morte subeunda, non potuit non mori.

Libertas in sensu diviso est *quando homo ita aliquid agit, ut stantibus iisdem præsuppositis, retineat potentiam ad oppositum*, non quidem ut conjungendum cum iisdem præsuppositis, alias haberet libertatem in sensu composito; sed ad oppositum consideratum ut possibile, et ut tale, in quo adhuc aliqua ratio boni et mali considerari potest; sic v. g, sedens habet libertatem, in sensu diviso ad standum; quia, manente sessione, retinet potentiam ad stationem, non ut conjungendam cum sessione, hoc enim implicat; sed ad stationem consideratam secundum se, et ut possibilem. Igitur in libertate in sensu diviso, non possunt cum iisdem præsuppositis successive conjungi tam actus, quam non actus, seu ejus omissio, sicuti in libertate in sensu composito, sed tamen cum iis conjungitur unum ex illis duobus oppositis, et simul potestas ad alterum: debet autem sub iis-

dem præsuppositis retineri potentia ad alterum oppositum ; quia ad libertatem non sufficit, quod habeatur potentia ad oppositum, non permanentibus iisdem præsuppositis, sed immutatis ; alias sequeretur bruta libere agere, quia dum agunt non habent potentiam abstinendi a suis actibus, manentibus iisdem præsuppositis : iis tamen immutatis possent non agere. Sequeretur etiam *S. Paulum* fuisse liberum in amore beatifico, in supposito, quod viderit divinam essentiam ; qui ablata clara Dei visione, habuit potentiam non amandi Deum. Deinde *Calvinus* et *Jansenius* numquam negarunt hominem, remota gratia per se efficaci, habere potentiam ad non agendum.

Hujus distinctionis libertatis in sensu diviso et composito magna est utilitas ; siquidem illius ope varia argumenta resolvi possunt, quibus impugnari solet libertas sub præscientia Dei, prædestinatione, gratia et præcepto dato Christo de morte subeunda : v. g. contra libertatem sub Dei præscientia formari solet hoc argumentum : non ponere actum a Deo præscitum, est fallere præscientiam Dei ; atqui homo potest non ponere actum a Deo præscitum ; cum enim illum libere ponat, potest non ponere : ergo homo potest fallere prætentiam Dei. Solvitur autem hoc modo, distinguendo subsumptum : homo potest non ponere actum præscitum in sensu composito, id est, potest conjungere omissionem actus cum præscientia, negatur ; ista enim combinatio est impossibilis : potest non ponere actum præscitum in sensu divisio, hoc est, sub præscientia habet potestatem ad omissionem actus præsciti, consideratam secundum se et ut ponibilem, ita ut ista potentia non versetur circa omissionem conjungendam cum præscientia, sic conceditur. Vitiosum ergo est ejusmodi argumentum ; quia in eo unus terminus sumitur æquivoce, sive non sumitur eodem modo in subsumpto, et in assumpto, quod tamen ad legitimam argumentationem requiritur ; nam, *non ponere actum præscitum*, in assumpto sumitur pro actuali conjunctione omissionis actus cum præscientia, siquidem hoc solo sensu verificatur assumptum : in subsumpto autem idem terminus, sive *non ponere actum præscitum*, non sumitur isto sensu ; si

enim sic sumeretur, haberet hunc sensum: atqui homo potest conjungere omissionem actus cum præscientia, qui sensus foret falsus: sed sumitur pro simplici omissione actus considerati secundum se, abstrahendo a præscientia.

Simile argumentum formatur contra libertatem sub gratia per se efficaci, nempe hoc modo: si homo non poneret actum, ad quem a gratia determinatur, destrueret naturam gratiæ per se efficacis; atqui homo potest non ponere actum, ad quem a gratia determinatur, cum illum libere ponat: ergo potest destruere naturam gratiæ per se efficacis. Item contra Christi impeccabilitatem, ejusque libertatem sub præcepto de morte subeunda, hoc modo: si Christus non posuisset mortem sibi a Patre præceptam, peccasset; atqui potuit non ponere mortem præceptam; libere enim mortuus est: ergo potuit peccare. Solvuntur autem hæc duo argumenta et similia eodem modo, quo primum, distinguendo subsumptum.

Libertatem in sensu diviso supra descriptam rejiciunt *Molinistæ*, contendentes ad libertatem proprie dictam requiri, ut cum omnibus ad agendum prærequisitis et præsuppositis, tam actus, quam non actus componi possit, verum eorum sententia improbatur, et nostra stabilitur;

1. Ex eo, ut alibi ostenditur, quod in statu naturæ lapsæ detur gratia ex natura sua efficax, cum tali autem gratia componi non potest non actio, quandoquidem ipsa faciat hominem infallibiliter operari: ergo, etc.

2.° Suo loco etiam ostenditur Deum ante omnem prævisionem bonorum operum, decrevisse aliquos, præ aliis, infallibiliter perducere ad vitam æternam, et ad certum gloriæ gradum; atqui cum illo decreto non potest componi damnatio æterna: ergo, etc.

3.° Deus per Prophetas Isaïam 21. v. 1. et Jer. 31. prædixit et promisit conversionem gentium, idque non tantum quia præviderat futuram, sed etiam quia efficaciter eam poterat operari, ut habet S. Prosper lib. 1. de vocatione gentium cap. 9. atqui cum tali prædictione et promissione non poterat componi non conversio gentium, quæ tamen libere conversæ sunt: ergo, etc.

4.° Deus potest efficaciter movere voluntatem ad aliquod particulare bonum, naturalem ejus modum libere operandi servando incolumen, quod confirmatur ex S. Tho. 1. p. q. 19. art. 3. in Corp. ubi hæc dicit: "Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus fieri vult, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter," dicimusque quod revera Deus sic moveat per gratiam ex natura sua efficacem; ista enim gratia, licet efficax, voluntatem in suo modo libere operandi non impedit, quandoquidem non impediat, quominus intellectus in objecto consideret diversas rationes boni et mali, aut difficilis; nec faciat, ut objectum proponat voluntati tamquam omne bonum; etenim dum homo per gratiam efficacem movetur, et determinatur v. g. ad amorem Dei, intellectus quidem illustratur ut proponat motiva, quibus voluntas ad amorem alliciatur, sed, eo non obstante, in isto actu considerare potest aliquam rationem difficilis, aut impedimenti quemadmodum Christus sub præcepto considerare potuit, et reipsa consideravit varias difficultates, eum a morte subeunda retrahentes: unde fit quod voluntas non necessitetur ad amorem Dei, sicuti necessitatur ad amorem beatificum, et ad amorem felicitatis in communi, sed eum eliciat eo modo, quo alios actus liberos. Gratia per se efficax voluntatem quidem efficaciter movet, ita ut homo semper infallibiliter operetur id, ad quod gratia ipsum movet, sed non ideo illam necessitat; ut enim necessitaret, deberet facere, ut vel intellectus repræsentaret objectum voluntati tamquam continens omne bonum, vel ut moveret et applicaret voluntatem ad actum ante præviam deliberationem intellectus, sive non permittendo intellectui, ut considerare possit diversas rationes boni et mali in objecto; sed id non facit; quod si efficaciter moveat, id facit motu placido et suavi, fere sicuti homines alios excitant ad aliquid, nempe illustrando intellectum, ut videat bonum, quod agendum est, et bonum illud reddendo suave voluntati, ita ut voluntati magis placeat hic et nunc illud facere, quam non facere.

Obiter notetur, quod, sicuti dictum est, hominem sub gratia per se efficaci semper infallibiliter agere, et non retinere potentiam ad non agendum, nisi in sensu diviso, ita a contrario homo sub gratia mere sufficienti numquam agat, tantumque habeat potentiam ad agendum in sensu diviso, non vero in sensu composito, cum non possit componi actus cum gratia mere sufficienti.

5.° Falsum est hoc generale *Molinistarum* principium : dum aliquid præsupponitur, quod non est in nostra potestate habere vel abjicere, quodque effectum infallibiliter infert, effectus ille necessarius est, et nullo modo liber ; quia est simile huic propositioni : " quidquid ex inimpedibili per necessariam consequentiam sequitur, hoc quoque inimpedibile est et necessarium." Quæ fuit primo per universitatem *Lovaniensem* censurata, deinde Romæ a Sixto IV. condemnata. De qua propositione videri potest præfatio justificationis censuræ Lovaniensis, et ipsa justificatio ad apologiam assertionis 23, item Sylvius.

Denique dici potest, argumento ad hominem, quod nequidem sub gratia congrua *Molinistarum*, homo vere habeat potentiam ad non agendum in sensu composito, sed tantum in sensu diviso : quia non potest componere omissionem actus cum illa gratia, nec eam semel habitam potest abjicere, alioquin falleretur præscientia Dei, qui prævidit istam gratiam habituram suum effectum, ipsaque gratia tunc non esset congrua : ergo ad libertatem non requiritur, etiam in sententia *Molinistarum*, ut homo positis omnibus prærequisitis ad agendum possit agere, et non agere in sensu composito.

Objiciunt quod *Calvinus* et *Jansenius* docuerint hominem sub gratia efficaci non retinere potentiam ad non agendum, quodque in eo fuerint condemnati : est autem dicendum quod tantum negaverint hominem retinere potentiam ad non agendum in sensu composito ; nam bene sciebant ipsum retinere potentiam ad non agendum in sensu diviso, eo modo, quo ista potentia a nobis explicatur.

R. Isti hæretici existimabant hominem sub gratia efficaci non habere aliam potentiam ad non agen-

dum, quam quæ est in homine ligato ad currendum; unde dicebant quod, sicuti homo ligatus non habet veram potentiam ad currendum, nisi sublatis vinculis, ita homo sub gratia efficaci non habeat veram potentiam ad non agendum, nisi sublata ista gratia, ita ut putarent hominem sub gratia non tantum non retinere potentiam ad non agendum, in sensu composito, sed nequidem in sensu diviso; prout istum sensum explicavimus, et in eo errabant: nam opus non est ut amoveatur gratia ad hoc, ut homo possit habere potentiam ad non agendum, prout ipsi volebant, siquidem dicimus, quod etiam manente gratia habeat veram potentiam ad non agendum, quamvis non mandandam executioni sub gratia: sicuti homo sedens etiam manente sessione, habet veram potentiam ad standum, quamvis ista potentia nequeat redigi ad actum, manente sessione, neque etiam removeri debet sessio, ut dici possit habere potentiam ad standum.

ARTICULUS VII.

DE INVOLUNTARIO VIOLENTO ET COACTO.

INVOLUNTARIUM opponitur voluntario, et duplex est, nempe *involuntarium positive* et *negative*.

Involuntarium negative contradictorie opponitur voluntario, idemque est quod non voluntarium, et latissime patet: est ergo "omne quod non est voluntarium," adeoque "quod non procedit a principio intrinseco, cum cognitione finis." Hoc sensu omnia quæ non facimus, v. g. homicidia, furta, etc., sunt nobis involuntaria, id est, non voluntaria, imo aliqui actus nostri possunt esse sic involuntarii, ut prima cognitio, quam habemus de aliquo objecto per intellectum vel phantasiam, non procurata vi alicujus actus voluntatis prævii, sed veniens a Deo, dæmone et hominibus, vel rebus externis, etc., item actus aliarum potentiarum, v. g. potentiæ motricis membrorum, qui fiunt absque consensu voluntatis.

Involuntarium positive contrarie opponitur voluntario, seu potius volito, idemque est, quod *nolitum:* "nihil autem aliud est, quam id quod voluntas refugit et positive non vult;" sicuti a contrario dicitur volitum id, quod voluntas positive vult sive amat et prosequitur: unde omnia objecta, quæ voluntas refugit et aversatur, sunt involuntaria positive et nolita.

Id, quod est involuntarium positive, potest simul esse voluntarium, non quidem directe, sed indirecte; uti patet in eo, qui committit peccatum, cui pœna est annexa; ista enim pœna est ipsi voluntaria indirecte, et simul involuntaria positive, cum illam refugiat. Idem patet in eo, qui ex negligentia culpabili occidit suum amicum, vel ejus domum comburit. Verum multa sunt involuntaria positive, quæ non sunt voluntaria; si nempe a voluntate nullo modo procedant; ipsæ tamen nolitiones, sive actiones quibus voluntas refugit et aversatur aliquod objectum, semper sunt voluntariæ, æque ac ipsæ volitiones, et quidem sunt directe tales, adeoque volitæ, cum procedant a voluntate cum cognitione finis, et insuper ipsi voluntati placeant.

Involuntarium positive, aliud est *simpliciter* tale, et aliud *secundum quid.* Simpliciter est, dum voluntas refugit objectum aliquod, attentis omnibus circumstantiis: involuntarium vero secundum quid est, dum voluntas refugit objectum aliquod, tantum secundum aliquam considerationem, sive consideratis tantum quibusdam circumstantiis, non vero omnibus; quia omnibus consideratis non refugit, sed contra positive vult. Sic dum martyres per vim ducebantur ad idola, et cogebantur iis thurificare, thuribulo manibus eorum imposito, talia erant ipsis simpliciter involuntaria, idemque est de omnibus, quæ absolute refugimus; dum vero mercator, metu naufragii, projicit suas merces in mare, projectio illa est ipsi involuntaria secundum quid, considerando nimirum, quod per projectionem illam patiatur damnum et pretii dati et suarum operarum, priveturque lucro sperato; sed consideratis omnibus circumstantiis, attento etiam præsenti periculo vitam perdendi, non est involuntaria, sed voluntaria. Idem est de om-

nibus, quæ quidem facimus, sed quæ non vellemus facere, extra præsentes circumstantias.

Violentum est id, quod procedit a principio extrinseco, nihil conferente passo, sive patiente, sed etiam in contrarium renitente, scilicet per inclinationem contrariam, contrariumve appetitum. Non sufficit quod patiens nihil conferat, sed insuper debet in contrarium reniti; alioquin habitus supernaturales, quos Deus infundit nobis, nullo modo coöperantibus, dicendi forent homini violenti; et sic motus lapidis sursum projecti est lapidi violentus, quia est contra naturalem lapidis inclinationem, juxta quam movetur deorsum, et non sursum: similiter motus et impulsus, qui fit in corpore hominis, vel canis qui verberatur, est violentus homini vel cani. Violentum latissime patet, potestque dici respectu quarumcumque rerum, non tantum respectu ratione præditarum, sed etiam respectu insensibilium et inanimatarum, dum aliquid fit in istis rebus contra inclinationem, quam habent a natura.

Coactum vero, quod etiam *invitum* appellatur, non tam late patet, quam violentum: definitur autem id, "quod procedit a principio extrinseco, contra renitente passo, cognitione saltem imperfecta prædito;" vel est id, quod fit a principio extrinseco in aliquo, contra inclinationem ejus voluntatis, vel appetitus sensitivi. Coactum ergo tantum dicitur de rebus cognitione, saltem imperfecta præditis, adeoque tantum de agentibus rationalibus et brutis, non vero de rebus insensitivis et inanimatis, sicuti violentum, quod generatim dicitur, de quibuscumque rebus, etiam inanimatis: ac proinde tantum distinguitur a violento, sicuti minus commune; et sic omne coactum est quidem violentum, sed non omne violentum dici potest coactum: sic motus lapidis sursum est violentus, non coactus; sed motus, qui fit in corpore hominis vel canis qui verberatur, dici potest et violentus et coactus.

P. Quomodo *violentum* et *coactum* differant ab *involuntario?*

R. In primis differunt ab *involuntario negative*, ut minus commune a magis communi; omne enim

quod est coactum vel violentum simul est involuntarium negative, non contra: et ab *involuntario positive* differunt, velut unum duorum excedentium ab altero; datur enim violentum et coactum, quod non est involuntarium positive, nempe in brutis et rebus inanimatis, utpote carentibus voluntate; siquidem ad involuntarium positive, nempe perfectum, de quo agitur, requiratur ut sit contra inclinationem voluntatis: contra datur involuntarium positive, quod non est coactum nec violentum, nempe dum simul est voluntarium; quia tunc est a principio intrinseco: violentum autem et coactum non procedunt a principio intrinseco, sed tantum ab extrinseco: et sic motus appetitus sensitivi exurgentes in persona, cui displicent, prout exurgebant motus carnis in S. Paulo, sunt involuntarii, et quidem simpliciter, non tamen violenti vel coacti, quia non procedunt a principio extrinseco, sed ab intrinseco, scilicet ab appetitu sensitivo. Similiter projectio mercium in naufragio est mercatori involuntaria secundum quid, non tamen proprie coacta nec violenta, utpote procedens a principio intrinseco, scilicet voluntate. Id vero quod in agente rationali est violentum et coactum, simul est involuntarium.

P. Quomodo tria prædicta differant a *necessario*?

R. Differunt in eo, quod violentum, coactum et involuntarium positive requirant repugnantiam, et duo priora insuper principium extrinsecum, non sic necessarium: quia necessarium generatim dicitur id, quod aliquis facit, vel patitur sic, ut non possit illud non facere, vel non pati, sive illud sit contra ejus inclinationem, sive non; sive procedat a principio extrinseco, sive non: tria itaque prædicta sunt quid minus commune, respectu necessarii, ita nimirum ut omne quod respectu alicujus est violentum, coactum, vel involuntarium, scilicet positive et simpliciter, sit quoque necessarium respectu ejusdem, non contra; nam v. g. amor beatificus necessarius est, non tamen involuntarius, nec coactus, eo quod non sit contra inclinationem beati, sed maxime secundum illam. Idemque est de actibus brutorum, dum non fiunt contra illorum inclinationem, et etiam de plerisque in hominibus.

Definivimus violentum et coactum perfectum et stricte sumptum; datur autem quoddam violentum et coactum imperfectum, quod est, quando aliquid procedit quidem a principio extrinseco, sed tantum movente, aut non totaliter agente; et etiam contra renitente passo, sed non renitente perfecte, et pro viribus, ut fit dum quis minis et metu inducitur ad aliquid, puta ad dandam suam bursam latroni, vel puella ad patiendum si violari; talis enim communiter dicitur cogi, aut pati vim, seu violentiam, sed non perfecte et stricte; quia non resistit, in quantum potest, tam exterius, quam interius. Imo ejus voluntas est principium agens, vel imperans actionem, et malum imminens est tantum causa movens ipsius voluntatem.

Ex definitione violenti et coacti patet, quod non possit quis perfecte cogi et violentari, ad exercendum aliquem actum voluntatis, v. g. ad aliquid volendum, vel nolendum, amandum, vel odio habendum, nec etiam ad voluntarie exercendum actum alterius potentiæ, v. g. ad voluntarie loquendum, etc. vel quod idem est, non posse voluntatem pati violentiam perfectam in actibus, sive elicitis, sive imperatis, qui nimirum de facto ab ipsa imperantur.

Implicat enim, quod idem actus procedat a principio intrinseco, prout procedit, dum quis exercet actum voluntatis elicitum, vel imperatum, et quod non procedat a principio intrinseco, prout non procedit, dum quis perfecte cogitur et violentatur ad aliquem actum, cum de natura violenti sit tantum procedere a principio extrinseco. Item implicat quod voluntas simul concurrat ad aliquem actum, et non concurrat prout deberet fieri in supposito, quod ipsa cogeretur in aliquo actu elicito, vel imperato.

Potest quidem Deus voluntatem pro libitu movere, secundum illud Proverbiorum 21. v. 1: "Cor regis in manu Domini: quocunque voluerit, inclinabit illud." Potest illam eo instanti, quo odit, redere amantem, prout accidit S. Paulo Christianos persequente, et odio habente. Item potest voluntati paratæ ad agendum, imo agere cupienti denegare suum concursum, sicque eam impedire ab actu, sicut impedivit ignem

fornacis Babylonis a combustione trium puerorum ; sed illa non probant, quod possit cogere et violentare voluntatem in aliquo suo actu.

Hinc sequitur quod non possit quis perfecte cogi ad peccandum, cum peccatum debeat esse voluntarium, adeoque actus elicitus vel imperatus voluntatis, quamvis possit cogi imperfecte, et induci cum aliqua involuntarietate ad peccandum.

ARTICULUS VIII.

DE IIS, QUÆ INVOLUNTARIUM CAUSANT ET VOLUNTARIUM IMPEDIUNT.

§ I.

De Violentia.

SECUNDUM ante dicta, duo requiruntur ad voluntarium, nempe *principium intrinsecum*, et *cognitio finis :* unde ea, quæ unum ex iis tollunt vel minuunt, dicuntur causare involuntarium, et tollere vel minuere voluntarium, adeoque etiam ipsum peccatum. Solent autem a Theologis assignari quatuor ejusmodi causæ, nempe *violentia*, quæ tollit principium intrinsecum ; *metus*, qui dictum principium quodammodo diminuit, in quantum facit illud agere contra suam inclinationem ; *concupiscentia* et *ignorantia* quæ cognitionem diminuunt, et quandoque totaliter tollunt.

Vis, seu *violentia*, vel *coactio* est ipsa actio, qua fit id, quod dicitur violentum vel coactum : unde nihil aliud est quam *motio, vel impulsio procedens a principio extrinseco, et allata alicui contra renitenti.* Si renitatur quantum potest, erit violentia perfecta, sin minus, erit tantum imperfecta, quæ ad metum pertinet.

Violentia *perfecta* et stricte sumpta causat involuntarium simpliciter, et quidem positive, id est, actio quæ a principio extrinseco fit in nobis nihil nec directe, nec indirecte conferentibus, sed contra quantum possumus resistentibus, est nobis involuntaria

simpliciter et positive ; adeoque nullatenus peccatum respectu nostri, si sit mala ; quia talis actio nullatenus procedit a voluntate nostra, cui insuper omnino displicet : hinc si per vim aperiantur oculi, vel ab obturandis auribus quis impediatur, ut videat vel audiat, quod videre vel audire refugit, vel si alicui per vim incurventur genua coram idolo, vel thuribulum manibus ejus imponatur, manusque moveantur, visio illa sicut et auditio et motus membrorum est omnino involuntaria patienti, cum ipsius voluntas eam absolute refugiat, et ad illam nullo modo concurrat. Nec refert, quod ista actio vel passio procedat a principio intrinseco, nempe a potentia visiva, auditiva, vel motiva ipsius patientis, adeoque quod patiens per illam potentiam concurrat ad dictam actionem ; quia dum homo resistit per voluntatem, quæ est supremus et principalis appetitus hominis, actus cujuslibet potentiæ inferioris censeri debet illi violentus, et simpliciter involuntarius.

Si objiciatur quod Martyres passi sint violentiam, et tamen mors a tyrannis illata, non fuerit ipsis involuntaria, sed contra voluntaria, cum per eam meruerint.

R. Martyres non fuisse passos violentiam perfectam, quia non restiterunt quantum potuerunt, cum potuerint mortem vitare negando fidem, sed elegerunt potius mori, quam fidem negare : unde perpessio mortis fuit ipsis voluntaria simpliciter, imo fuit volita, attentis ingentibus bonis, quæ per illam merebantur, sicuti datio bursæ latroni mortem minanti est simpliciter voluntaria danti, qui eligit potius dare suam bursam, quam vitam.

§ II.

De Metu.

Metus, secunda causa involuntarii, communiter definitur " mentis trepidatio ob malum imminens ;" dum nempe mens, ad instantiam alicujus mali commovetur et perturbatur, quæ commotio etiam sæpe causat trepidationem corporis, membrorumque tremorem. Oritur autem metus, vel a causis naturalibus, vel

necessariis, prout metus mortis a tempestate, fulgure, feris, bestiis, etc., vel a causis liberis, puta a Deo et hominibus, prout metus mortis, inferni, excommunicationis, exilii, etc., tuncque sæpe est effectus violentiæ, et coactionis imperfectæ.

Duplex distinguitur metus, gravis nempe et levis. Metus *gravis* est, dum malum, quod timetur, est grave et simul propinquum. Metus vero *levis* est, dum unum ex his deest, sive dum malum, quod timetur, est tantum leve, vel si sit grave, non est propinquum, sed remotum ; ita ut non sit magna verisimilitudo, quod sit eventurum : porro grave malum censetur mors, mutilatio, defloratio, amissio bonorum, exilium, excommunicatio, etc.

Metus gravis dicitur metus *cadens in constantem virum*, id est, quo vir constans merito percellitur, quod fit dum malum imminens est grave, et simul propinquum.

Metus non causat involuntarium simpliciter, sicuti violentia, sed tantum secundum quid : contra causat voluntarium simpliciter. Quod causet voluntarium simpliciter patet, quia, qui aliquid agit ex metu, vult illud simpliciter et attentis omnibus circumstantiis, cum hic et nunc, ex prævio rationis judicio, sese efficaciter determinet ad illud faciendum, quo evitet malum imminens, prout videre est in mercatore, qui ex deliberata voluntate eligit projicere suas merces in mare, et in viatore, qui etiam deliberate eligit dare suam bursam latroni ad evadendam mortem ; ex quo patet, quod in metu voluntas non resistat in quantum potest, sicut in violentia perfecta, sed quod contra agat, et ad actum concurrit.

Hinc sequitur metum non tollere peccatum, licet illud diminuat ratione involuntarii, quod causat; nisi sit talis casus, in quo lex propter grave periculum, desinat obligare, vel nisi metus sit adeo vehemens, ut rationem perturbet et deliberationem impediat. Unde transgressio legis, sive naturalis, sive positivæ divinæ, sive humanæ, ex metu facta ordinarie est peccatum, et transgressor communiter a toto non excusatur, licet bene a tanto. Fieri tamen potest, (licet casus sit valde rarus) præsertim dum malum est

valde grave, et omnino propinquum, ut ratio perturbetur, nec possit perfecte deliberare de malitia actionis: quo casu actio contra legem non erit peccatum, defectu voluntarii perfecti, nec consequenter metus in tali casu causabit voluntarium, nempe perfectum. Item fieri potest, ut ratione mali imminentis lex desinat obligare; quo casu, actio contra legem etiam non erit peccatum: unde si quis accipiat equum alienum, ut salvet se a persecutoribus, vel panem alienum, ne alioquin fame pereat, non peccat contra legem naturalem de non accipienda re aliena: quia ad talem casum lex se non extendit. Similiter non peccat infirmus non jejunando, vel non audiendo sacrum diebus præceptis, dum periculum est, ne per hoc suæ sanitati graviter noceat; quia non vult Ecclesia obligare, ad observandam suam legem cum tanto incommodo. Propter similem rationem non peccarunt Machabæi pugnando die sabbathi ad vitandam mortem, nec David, manducando panes propositionis ad sedandam famem, idemque est de multis aliis casibus: ostenditur enim in tractatu de legibus leges humanas, et etiam divinas positivas frequenter non obligare, ubi periculum est gravis incommodi subeundi, imo ipsam legem naturalem posse tunc quoque non obligare, mutata ejus materia.

Ex his patet responsio ad objectionem, quæ in contrarium adducitur: objicitur nempe, quod si illud, quo fit ex metu, semper foret voluntarium, sequeretur peccare eum, qui metu mortis manducat carnes die jejunii; talis enim, juxta conclusionem, voluntarie transgreditur legem; atqui tamen non peccat.

Responderi debet, negando sequelam, ejusque probationem, et distinguendo subsumptum hoc modo: talis non peccat defectu voluntarii et libertatis, nego: non peccat defectu obligationis legis in illo casu, concedo: ratio enim quare talis excusetur a peccato, non est, quia commestio carnium non est ipsi sufficienter voluntaria et libera, siquidem commestio illa est ei æque voluntaria, ac v. g. fornicatio voluntaria est illi, qui metu mortis fornicatur; sed quia lex ecclesiæ in talibus circumstantiis non obligat.

Objicitur adhuc quod, si illud quod fit ex metu

foret voluntarium et liberum, sequeretur matrimonium, donationem, promissionem et alios contractus ex gravi metu initos, validos esse et obligatorios, cum in illis reperiretur sufficiens consensus ; atqui tamen sunt invalidi.

R. Negando sequelam, et distinguendo subsumptum, hoc modo: ejusmodi contractus sunt invalidi, defectu omnis consensus et libertatis, nego ; sunt invalidi defectu consensus perfectioris et liberioris ad eorum valorem requisiti, vel defectu libertatis similiter requisitæ, aut quia per leges civiles irritantur, concedo. Dicitur itaque quod omnis contractus ex metu initus sit quidem voluntarius et liber, sed quod non omnes sic initi sint validi. Validi sunt dum metus non incutitur ad extorquendum consensum contractus ; item dum incutitur quidem ad istum finem, sed juste ; item ordinarie dum sunt contractus onerosi, etiamsi metus incutiatur injuste et in ordine ad extorquendum consensum, quamvis tunc sint irritabiles ad nutum illius, qui passus est metum, idque propter injuriam ab altero ei illatam. Invalidi vero sunt contractus gratuiti initi ex metu injuste incusso, ut contractus donationis, promissionis ; item invalidum est matrimonium, quod est contractus onerosus, dum initur ex metu gravi injuste incusso, et ad extorquendum consensum ; sed illi contractus non sunt invalidi absolute defectu consensus et libertatis ; in illis enim idem reperitur consensus, qui reperitur in aliis contractibus onerosis, qui validi sunt, dum ex metu ineuntur. Verum invalidi sunt, vel quia irritantur per leges positivas, prout irritatur contractus matrimonialis, vel quia ad sui valorem requirunt libertatem, quæ non adest, ubi metus et coactio intervenit ; propter quam rationem invalida est donatio, item promissio, dum ex metu fiunt: aut etiam, quia ad sui valorem requirunt consensum perfectiorem et liberiorem, quam alii contractus, et propter hanc rationem probabiliter dicitur, quod matrimonium ex metu initum sit invalidum, etiam jure naturæ ; quia nempe ad contrahendum vinculum perpetuum et amoris, non sufficit qualiscumque consensus, sed requiritur consensus omnino liber.

Licet metus numquam tollat totum peccatum, idque ratione voluntarii simpliciter, quod semper causat exceptis duobus casibus supra positis, illud tamen semper diminuit, præsertim si sit gravis; quia diminuit voluntarium, in quantum id, quod fit ex metu, agitur cum quadam repugnantia voluntatis, adeoque cum minori inclinatione et effectu erga peccatum. Metus vero levis non sic diminuit peccatum; quia licet videatur diminuere voluntarium, illa tamen diminutio est voluntaria in causa, in eo scilicet, quod quis omnino voluntarie moveatur tali metu; posset enim et deberet non moveri malo imminenti, posset et deberet illud contemnere, utpote leve vel tantum remotum.

P. An possit metus gravis sic diminuere peccatum, ut de mortali faciat veniale, sicuti potest ignorantia; videtur enim quod peccatum mortale possit æque diminui usque ad veniale, ex diminutione affectus et inclinationis voluntatis, ac diminui possit ex diminutione cognitionis malitiæ?

R. Non videri, nisi forte metus rationem perturbaret; quia in metu homo eligens facere actionem malam ad incommodum aliquod temporale vitandum v. g. mortem, agit ex perfecta cognitione malitiæ actionis: videtur autem quod, quotiescumque quis facit actionem mortaliter malam ex perfecta cognitione malitiæ, semper peccet mortaliter. Quapropter licet gravissima mala inferrent tyranni, negare tamen fidem metu illorum semper pro gravi peccato fuit habitum; ea propter etiam actus mortaliter malus relatus ad bonum finem est semper peccatum mortale, ut dicetur infra. Aliud est de ignorantia; quia ipsa tollit cognitionem malitiæ.

Quod autem metus causet involuntarium secundum quid, patet; quia id quod fit ex metu, consideratum secundum se et abstractum a præsentibus circumstantiis, est nolitum et voluntati repugnans, quamvis consideratis præsentibus circumstantiis sit volitum, in quantum nimirum hic et nunc judicatur esse necessarium ad evitandum malum, quod timetur; ideoque qui aliquid ex metu agit, id agit cum aliqua repugnantia et nolleitate aliqua inefficaci, sicque dispositus

est saltem habitualiter, ut id nollet agere, si abesset metus: hoc videre est in mercatore metu naufragii suas merces projiciente in mare, ad alleviandam navim; quamvis enim, attentis omnibus circumstantiis velit projicere suas merces in mare, id tamen facit cum aliqua repugnantia voluntatis et cum quadam nolleitate, saltem habituali; quia id non vellet facere, si abesset periculum naufragii. Hæc conformia sunt doctrinæ S. Thomæ, qu. 1. 2. q. 6. a. 6. habet sequentia. "Hujusmodi, quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario.....sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria, quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid." Hocque declarat exemplo mercatoris jam allata.

NOTANDUM.

Quod metus proprie non causet istam involuntarietatem, seu nolleitatem (idemque est de aliis causis involuntarii) cum non excitet ejusmodi actionem, sed tantum est causa alicujus, quod nobis aliunde est involuntarium secundum quid, sive quod aliunde positive nolumus et refugimus. Est ergo causa projectionis mercium in mare, cum ad istam projectionem mercatorem moveat, non vero ipsius nolleitatis et aversionis, quæ aliunde oritur. Oritur autem ista involuntareitas et nolleitas ex affectu ad appositum, v. g. dispositio illa, saltem habitualis, qua mercator nollet suas merces projicere, si abesset periculum naufragii, et displicentia et repugnantia, cum qua hic et nunc eas projicit, oritur ex affectu quem habet erga suas merces, earumque retentionem; ideo enim extra hunc casum nollet suas merces projicere; ideo etiam hic et nunc displicet ei eas projicere; quia eas amat: quas si non amaret, sine displicentia et repugnantia projiceret. Atque hinc colligitur quod metus gehennæ, quo quis abstinet a peccato, non sit malus, uti nec dolor de peccato jam commisso, qui oritur ex tali metu: quia etiamsi peccator forte sic sit dispositus, ut non abstineret a peccato, nec haberet displicentiam de illo jam commisso, si non esset infernus, dispositio illa et nolleitas non oritur

ex metu, ut dictum est, sed oritur ex affectu, quem prævie habet peccator ad peccatum : unde licet ista dispositio et nolleitas sit mala sicut et affectus ex quo procedit, non ideo malus est metus, eam habens conjunctam.

Involuntareitas, seu nolleitas circa id, quod fit ex metu, et velleitas inefficax faciendi oppositum non est semper actualis vel virtualis ; non enim opus est ut, qui agit aliquid ex metu, eliciat aliquam nolleitatem, dicatque interius nollem tale quid facere, si nullum malum immineret : semper tamen est habitualis ; quia timens habet semper hic et nunc voluntatem habitualiter saltem dispositam et inclinatam ad tale quid non faciendum extra tales circumstantias.

Similiter affectus ad oppositum (ex quo affectu oritur dicta involuntareitas et nolleitas) non semper est actualis vel virtualis ; fieri enim potest ut sit tantum habitualis ex affectu actuali, qui præcessit, et qui non amplius durat, nec actualiter, nec virtualiter ; siquidem ubi quis semel elicuit actum amoris et complacentiæ circa aliquod objectum, licet virtus istius actus duret adhuc aliquamdiu postea, tandem tamen evanescit : verum adhuc remanet quidam habitualis amor et inclinatio voluntatis in objectum, quando actus ante elicitus non est retractatus.

Ex his patet merito damnatam esse hanc propositionem Quesnelli : " Qui a malo non abstinet, nisi timore pœnæ, illud committit corde suo, et jam est reus coram Deo." Licet enim qui a malo abstinet, solo timore pœnæ retineat aliquem affectum erga peccatum, habeatque quamdam velleitatem illud committendi, casu quo non esset pœna, opus tamen non est ut ille affectus illaque velleitas sit actualis, uti dictum est ; siquidem fieri potest quod sit tantum habitualis ; quo casu non erit novum peccatum, prout prætendebat Quesnellus.

P. An ergo metus semper causet involuntarium secundum quid ?

R. Negative : non enim causat, quando nullus est in voluntate affectus ad oppositum illius, quod fit ex metu, sive quando intervenit aliquod aliud motivum, quo timens movetur ad agendum, ut fit in multis

Christianis, non tantum justis, sed etiam peccatoribus, qui dolent de peccatis commissis, et abstinent a committendis metu inferni, et simul propter Deum quando vero in voluntate præexistit aliqui s affectu erga oppositum, sive quando metus est totale motivum operis, tunc semper metus causat involuntarium secundum quid ; tunc namque semper est quædam nolleitas circa opus quod fit, et quædam velleitas ad oppositum saltem habitualis, metusque istam voluntatis dispositionem non potest corrigere.

Ex hoc principio deducitur attritionem mere servilem, sive dolorem ac detestationem ex solo timore gehennæ conceptam, non esse sufficientem dispositionem ad justificationem in Sacramento pœnitentiæ recipiendam ; quia in voluntate peccatoris existit aliquis affectus, saltem habitualis erga peccatum commissum, quod, ut supponitur, necdum incepit displicere vel retractari, vel etiam erga committendum : ille vero affectus tolli debet ante justificationem ; debet enim peccator ad justificationem se disponens deponere omnem affectum erga peccatum, non tantum : actualem et virtualem, sed etiam habitualem : non potest autem tolli iste affectus per solum timorem gehennæ ; quia metus non tollit affectum erga rem quæ ipsius impulsu deseritur, sed de se illum relinquit, dum eum invenit præexistentem in voluntate timentis, uti videre est in mercatore projiciente suas merces in mare metu naufragii, qui eo non obstante adhuc retinet affectum, quem ante habuit erga merces. Deinde metus causat involuntarium secundum quid, sive quamdam nolleitatem circa opus, quod fit, adeoque etiam quamdam velleitatem ad oppositum, cum involuntareitas, quæ in metu reperitur, oriatur ex affectu ad oppositum, uti jam dictum est. Porro affectus erga peccatum tollitur per amorem Dei et justitiæ, sive virtutis.

Qui patrocinantur attritioni servili dicunt, quod dum non tantum res, quæ deseritur, sed etiam affectus erga rem illam est inductivus mali, quod timetur, metus tunc si sit efficax, non causet involuntarium secundum quid, sed quod excludat omnem affectum et velleitatem circa rem, quæ deseritur : un-

de cum non tantum ipsum peccatum externum sit inductivum gehennæ, sed etiam omnis affectus erga illud, utpote etiam peccaminosus, si quis, inquiunt, efficaciter timeat gehennam, vellitque illam vere evitare, non solum abstinebit a peccato externo, sed etiam ab omni interiori affectu erga illud, cum sciat affectum interiorum æque esse inductivum gehennæ, ac ipsum peccatum externum: aliud vero est de casu mercatoris projicientis suas merces in mare, qui retinere potest affectum erga suas merces, eo quod depositio ipsius affectus non sit necessaria ad evitandum naufragium, cum non affectus, sed merces navim sint submersuræ: sed negamus ista quæ asserunt, dicimusque metum, licet efficacem, non posse umquam se solo, et nullo alio interveniente motivo, excludere affectum præexistentem erga rem, quæ permetum deseritur, sive affectus ille sit inductivus mali, quod timetur, sive non; quia metus ex natura sua istum affectum antecedentem relinquit, cum de natura metus sit, causare involuntarium secundum quid, ut ante diximus ex S. Thoma; adeoque nec metum gehennæ excludere posse affectum erga peccatum præexistentem in voluntate peccatoris, sed exclusionem istius affectus antecedentis esse effectum alterius causæ, nempe amoris Dei et justitia: posse quidem metum excludere actum peccaminosum et voluntatem efficacem eum committendi, item actuales velleitates et nolleitates circa illam, quas diximus opus non esse semper elici a timente, ac proinde quoad ista esse efficacem: non posset tamen excludere affectum habitualem remanentem ex actuali, qui præcessit.

Unde negamus quod quis, gehennam quantumvis efficaciter metuens, umquam sit depositurus omnem omnino affectum erga peccatum vi istius metus: et si contingat ipsum deponere omnem affectum etiam habitualem, id faciet vi alterius motivi, quod superveniet, nempe vi amoris Dei et justitiæ; consequenter negamus metum quantumvis efficacem posse excludere omne id, quod est inductivum mali quod timetur. Neque enim hoc est generaliter verum, siquidem omissio v. g. actuum fidei et spei æque sit

inductiva gehennæ ac alia peccata, nec tamen ideo potest metus gehennæ istos actus exercere ; quia non credimus nec speramus ex metu, sed ex aliis motivis : nihilominus admittimus metum efficacem, sed solum quantum ad ea, quæ continentur intra ipsius sphæram, sive ad quæ ipsius potentia potest se extendere ; non vero generatim quantum ad omnia, quæ sunt inductiva mali, quod timetur.

Adversarios non juvat quod Conc. Trid. agens de attritione dicat, " si voluntatem peccandi excludat, esse donum Dei et disponere ad justificationem," etc., quibus verbis Concilium aperte supponit, inquiunt, attritionem conceptam ex metu gehennæ, posse excludere omnem omnino affectum erga peccatum ; negatur enim istud assumptum, quia Concilium non loquitur de quocumque affectu et voluntate erga peccatum, sed solum de voluntate peccandi, et quidem de voluntate absoluta seu consequente, quæ per voluntatem peccandi proprie intelligitur : istam autem voluntatem excludere potest metus gehennæ, illamque excludere debet attritio, ut sit dispositio ad justificationem ; si enim quis improbaret quidem factum suum, et de eo doleret, nondum tamen statueret ab illo abstinere in posterum, sed e contra adhuc paratus esset facere, dolor ille non esset dispositio ad justificationem, utpote conjunctam adhuc habens voluntatem peccandi. Non loquitur ergo Concilium de simplici affectu, et complacentia voluntatis erga peccatum præteritum, nec de velleitate, seu dispositione habituali voluntatis ad peccandum, casu quo non esset gehenna ; quia iste affectus istaque voluntatis dispositio non proprie dicitur voluntas peccandi, sed potius voluntas et desiderium peccati.

§ II.

De Concupiscentia.

Concupiscentia, quatenus ponitur pro causa involuntarii, non sumitur pro inordinatione omnium potentiarum animæ, vel solius appetitus sensitivi orta ex peccato primi parentis, quæ inordinatio nomine concupiscentiæ appellari solet ; neque pro ipsa

potentia naturali, quæ dicitur appetitus sensitivus et non concupiscentia, sed sumitur pro actu istius potentiæ. Unde per concupiscentiam hic intelligitur, "Quælibet passio, sive quilibet motus appetitus sensitivi prosequentis bonum sensibile, et fugientis malum sensibile, per sensus et imaginationem apprehensum," ut motus amoris, desiderii, odii, iræ, etc.

Concupiscentia alia est *antecedens* et alia *consequens*. Concupiscentia antecedens est motus ille, qui in appetitu sensitivo oritur ante omnem consensum voluntatis, et qui ipsam voluntatem ad aliquid agendum movet et excitat, ut dum quis ex fortuito aspectu rei turpis sentit se moveri ad delectationem carnalem, vel adversum suum inimicum moveri ex ejus præsentia, aut ad repellendam injuriam propter verbum aliquod injuriosum, vel aliquod dictum.

Concupiscentia consequens est motus ille, quem voluntas deliberate excitat in appetitu sensitivo, vel quem fortuito excitatum continuat, et inde dicitur consequens, quia nempe sequitur actum voluntatis, ut dum quis directe et expresse excitat in se motus libidinis, iræ, etc., ut majori cum fortitudine actum suum exerceat, vel dum aliquid agendo cum magno ardore excitat motus in suo corpore, ut si excitet motus libidinis in se, imaginando vel aspiciendo deliberate objecta turpia, aut motus iræ, dicendo alteri verba injuriosa, aut dum motus libidinis, iræ, etc. per accidens in se excitatos, quantum potest non extinguit, vel saltem iis per voluntatem non dissentit.

Hic non agitur de concupiscentia consequente, quia cum illa sit voluntaria, non nocet voluntario nec libero, adeoque etiam nec peccatum tollit nec minuit. Unde omnes actiones quæ fiunt ex concupiscentia consequente, seu voluntaria, sunt omnino voluntariæ et liberæ, si non in se, saltem in causa, scilicet in ipsa passione voluntarie excitata vel continuata: quod additur; quia concupiscentia excitata per voluntatem facere potest, ut actus voluntatis non perseveret tam deliberate et tam libere, et tunc diminutio deliberationis et libertatis est voluntaria in causa.

Itaque concupiscentia antecedens de qua hic agitur, simpliciter loquendo, non tollit, nec minuit vo-

luntarium, ipsam nempe voluntatis inclinationem in objectum, sed illud potius auget. Ordinarie tamen diminuit voluntarium perfectum et liberum, adeoque etiam peccatum, et quandoque tollit, licet valde raro; tuncque dici potest causare involuntarium, prout illud opponitur voluntario perfecto.

Quod concupiscentia simpliciter augeat voluntarium, nempe secundum quod voluntarium importat inclinationem in objectum, patet; quia facit ut voluntas majori cum affectu et propensione feratur in objectum, et vehementius ac diuturnius circa illud agat, hocque ideo, quia concupiscentia facit ut intellectus proponat objectum voluntati, tamquam magis amabile et delectabile, quam faceret, si ipsa abesset: exinde enim fit, quod tunc voluntas majori cum ardore in illud feratur, quandoquidem eo majori cum ardore et vehementia feratur in objectum, quo illud ei repræsentatur magis amabile et delectabile. Si autem actus, qui fiunt ex concupiscentia, sint magis intensi, et vehementes, fiantque cum majori inclinatione voluntatis, sunt quoque magis voluntarii, attento quod voluntarium duo importet, nempe cognitionem objecti, et inclinationem voluntatis in illud, quorum si unum augeatur vel minuatur, augetur quoque vel minuitur voluntarium.

Concupiscentia vero antecedens minuit voluntarium perfectum, secundum quod nempe voluntarium importat cognitionem objecti, adeoque etiam minuit liberum et peccatum; quia diminuit seu impedit cognitionem objecti, a cujus perfecta cognitione desumitur perfectio voluntarii, cum enim voluntatem fortiter impellat ad agendum, impedit intellectum quominus possit perfecte deliberare de bonitate vel malitia actionis, id est, perfecte considerare diversas rationes, propter quas actio foret conformis vel difformis rectæ rationi et legi æternæ. Nihilominus concupiscentia communiter relinquit sufficiens voluntarium ad peccatum; quia qui a passione sollicitatur, ordinarie sufficienter cognoscit malitiam actionis, ad quam excitatur, habetque sufficientem libertatem ad illam evitandam, cum passio tantum sollicitet, non vero cogat nec necessitat.

Notandum quod, dum concupiscentia dicitur diminuere cognitionem objecti, hoc intelligatur de cognitione objecti sub ratione boni et mali moralis, non vero de cognitione objecti sub ratione boni et mali naturalis et sensibilis; illam enim non minuit, at potius auget.

Quandoque tamen passio ita est vehemens, tantoque impetu voluntatem impellit ad actum, ut rationem perturbet, vel ei non permittat prius deliberare de bonitate et malitia actionis, et tunc concupiscentia tollit voluntarium perfectum, adeoque et peccatum. Rarus quidem est casus; sed tamen videtur posse contingere: fieri enim potest ut quis v. g. ex motu vehementi iræ subito excitato ita præcipitanter aliquem percutiat, vel blasphemias proferat, ut non habeat tempus considerandi malitiam actionis; hoc casu concupiscentia causat involuntarium oppositum voluntario perfecto, quatenus nempe actus, qui ex ea fit, non est perfecte voluntarius: verum simpliciter loquendo non causat involuntarium, quia id, quod fit ex concupiscentia, semper procedit a principio intrinseco, semperque est secundum inclinationem voluntatis et nullatenus contra illam; aliud est de metu, qui causat involuntarium secundum quid; quia illud quod fit ex metu, sub aliqua ratione displicet voluntati, ubi id quod fit ex passione a metu distincta, semper maxime voluntati placet.

§ III.

De Habitu seu Consuetudine.

Ad concupiscentiam reducitur *habitus*, seu *consuetudo*, et de ea eodem modo loquendum est. Si igitur consuetudo sit consequens respectu voluntatis (talis autem est, dum per actus sæpius repetitos est acquisita, et voluntarie adhuc conservatur) illa non tollit nec minuit voluntarium et liberum, nec bonitatem et malitiam, sed potius auget, sicuti concupiscentia consequens, ita ut actiones, quæ fiunt ex tali consuetudine, sint prorsus voluntariæ et liberæ, imo sint magis voluntariæ, quatenus fiunt cum majori inclinatione voluntatis; habitus enim fortiter inclinant vo-

luntatem ad agendum, adeoque actus etiam sunt meliores vel pejores, prout habitus fuerit bonus vel malus.

Consuetudo quidem, si mala sit (nam aliud est de habitu bono) diminuit voluntarium perfectum et liberum, imo illud quandoque tollit, et hoc, quia diminuit cognitionem, et quandoque eam totaliter impedit, fortiter impellendo voluntatem ad agendum, antequam intellectus malitiam actionis considerare possit; uti videre est in iis, qui habent consuetudinem jurandi et blasphemandi, qui sæpe absque ulla advertentia jurant et blasphemant: verum illa diminutio voluntarii, sicut et ejusdem sublatio, est voluntaria in causa, scilicet in ipsa prava consuetudine, quam quis per pravos suos actus voluntarie acquisivit, et adhuc voluntarie conservat, minime curando illam extirpare: unde qui laborat consuetudine jurandi et blasphemandi, qua se exuere non studet, quamvis sæpe contingat, ut juret aut blasphemet absque ulla advertentia, nihilominus reus est omnium istorum juramentorum, et blasphemiarum, etiam sine advertentia prolatarum; quia isti actus sunt voluntarii et liberi in sua causa.

Si vero consuetudo sit antecedens respectu voluntatis (qualis est dum est retractata, aut conatur quis eam retractare) se habet ad voluntarium, sicuti concupiscentia antecedens: (hoc autem intelligitur de consuetudine mala) unde diminuet voluntarium perfectum et liberum, ac peccatum, et quandoque etiam tollet. Simpliciter tamen auget voluntarium, quatenus nempe facit ut voluntas agat cum majori inclinatione; habitus enim generatim inclinant et facilitant potentiam ad agendum: dum ergo quis malam consuetudinem v. g. jurandi et blasphemandi retractavit, conaturque eam omnimode extirpare, si ex ea necdum penitus eradicata (non enim potest statim eradicari, sed tantum paulatim) adhuc proferat aliqua juramenta vel blasphemias, minus peccat, quia agit minus voluntarie, minusque libere, et diminutio voluntarii et liberi non est amplius voluntaria in sua causa, utpote retractata. Imo fieri potest, ut nullo modo peccet, si nimirum omnino inadvertenter juret

et blasphemet; quia tunc blasphemiæ et juramenta non sunt voluntaria, nec in se nec in sua causa.

Notandum, quod dum dicitur consuetudinem sive habitum diminuere voluntarium perfectum, hoc intelligatur de habitu malo, non autem de bono; nam habitus bonus, etiamsi esset antecedens respectu voluntatis, prout sunt illi, qui a Deo infunduntur, non minuit voluntarium perfectum et liberum; quia habitus bonus (et idem est de gratia actuali) non minuit cognitionem, siquidem non impedit intellectum a consideratione objecti, cum voluntatem non impellat ad actum ante perfectam deliberationem intellectus, sicuti facit habitus malus et concupiscentia; contra intellectum aliquo modo illuminat circa verum bonum; unde potius voluntarium perficit quam illi noceat.

ARTICULUS IX.

DE IGNORANTIA.

§ I.

Definitio Ignorantiæ.

IGNORANTIA, quæ est quarta causa involuntarii, late sumpta, est "carentia scientiæ seu cognitionis in subjecto capaci," juxta quam acceptionem rusticus dici potest (quamvis non ita proprie) habere ignorantiam philosophiæ, æque ac philosophus, cum sit æqualiter subjectum capax istius scientiæ: sumpta vero proprie et stricte est "carentia scientiæ in subjecto cui debet inesse;" sive est "carentia cognitionis debitæ;" ita ut ad hoc, ut quis proprie dicatur habere ignorantiam alicujus rei, requiratur non tantum, ut sit subjectum capax cognitionis istius rei, sed etiam ut dictam cognitionem teneatur habere: si enim non teneatur habere, dicetur quidem habere ignorantiam pure negativam, sed non privativam. Et sic Christianus nesciens articulos Fidei, item Pastor, Advocatus et Medicus, nescientes ea, quæ ad ipsorum

professionem pertinent, proprie dicuntur habere ignorantium istarum rerum, eo quod illarum cognitionem teneantur habere. Rusticus vero nesciens ea, quæ ad obligationem cleri spectant, non dicitur habere proprie ignorantiam istarum rerum, sed meram nescientiam, quapropter etiam non ideo vocatur ignorans.

Ignorantia non est omnino idem, quod *error*, quia error importat judicium falsum, sive actum intellectus, quo positive judicamus rem aliter se habere, quam revera se habet; ignorantia vero non importat tale judicium, sed tantum privationem quamdam cognitionis, per modum habitus in intellectu permanentem, sive interim intellectus aliquod judicium formet circa rem ignoratam, sive non. Unde licet error semper habeat ignorantiam conjunctam, imo ex ipsa oriatur, potest ignorantia esse sine errore, nam v. g. ignoramus an stellæ vel arenæ maris sint numero pares, vel non; non tamen erramus: quia nullum judicium circa hoc formamus. Item idololatræ ignorant Christum: sed non ideo sunt in errore circa Christum: quia circa ipsum nullum judicium formant, utpote de quo nihil umquam audierunt.

Ignorantia etiam non est idem, quod *inadvertentia:* quia hæc tantum est omissio considerationis et attentionis ad aliquid, sive interim illud habitualiter sciatur sive non: unde inadvertentia potest esse cum ignorrntia, et potest etiam esse sine illa, sive habere conjunctam scientiam habitualem illius, ad quod hic et nunc non attenditur; sæpe enim contingit ut aliquid habitualiter sciamus, et tamen hic et nunc, quando opus est, non recordemur illius nec attendamus: scit v. g. aliquis tali die esse jejunium, et tamen ad id non attendens, jentat: sæpe autem accidit inadvertentia mere naturaliter, aliquando oritur ex causa voluntarie posita, aliquando etiam ex ignorantia, quæ illam semper infert; non enim actualiter attendemus ad aliquid, si illud nequidem habitualiter sciamus.

§ II.

Divisio ignorantiæ.

IGNORANTIA varie dividitur ratione *objecti* seu rei ignoratæ, ratione *subjecti* sive personæ ignorantis, et ratione *actionis*, quæ ignoranter exercetur.

Ignorantia *ratione objecti* dividitur in ignorantiam *juris* et *facti*.

Ignorantia juris est, dum ignoratur jus vel lex aliqua, sive naturalis, sive positiva divina, sive humana; aut quod idem est, dum ignoratur aliquid esse præceptum vel prohibitum, adeoque an detur lex tale quid præcipiens vel prohibens, ut dum quis ignorat usuram esse prohibitum, vel non esse jejunium in vigilia Nativitatis Domini.

Ignorantia facti est, dum ignoratur aliquod factum, vel aliqua ejus circumstantia, factum nempe distinctum a legis constitutione, quæ est etiam quoddam factum: ut dum *Jacob* accessit ad *Liam* putans esse *Rachelem;* non enim habebat ignorantiam juris, cum bene sciret illicitum esse accedere ad non suam, sed habebat ignorantiam facti, ignorabat nempe fœminam, ad quam accedebat, non esse suam. Item dum *Judas* accessit ad *Thamar* nurum suam; nam bene sciebat esse illicitum accedere ad non suam, adeoque sciebat jus: insuper sciebat factum, nempe fœminam præsentem non esse suam, et se committere fornicationem; sed ignorabat aliquam facti circumstantiam nempe istam fœminam esse suam nurum, adeoque se committere incestum.

Ratione subjecti, ignorantia dividitur in ignorantiam vincibilem, quæ et vocatur culpabilis, item voluntaria, et consequens respectu voluntatis, et in ignorantiam invincibilem, quæ appellatur etiam inculpabilis, involuntaria et antecedens respectu voluntatis.

Ignorantia vincibilis est illa quæ vinci et depelli potest, adhibendo media, quæ adhiberi possunt et debent in ordine ad hoc, sive est ignorantia rei, quæ potest et debet sciri. Debet esse obligatio sciendi; alias non erit proprie ignorantia: debet etiam posse sciri; alias ignorantia non erit vincibilis. Debet au-

tem res posse sciri, non quidem absolute et physice, sed moraliter, id est, abhibendo ea media, quæ juxta commune hominum judicium quis potest et tenetur hic et nunc adhibere, in ordine ad acquirendam rei scientiam ; siquidem hic tantum agimus de ignorantia vincibili moraliter, non vero de ea, quæ physice et absolute est vincibilis ; unde rusticus qui putat non esse jejunium in vigilia Nativitatis Domini, eo quod sic audiverit a suo pastore desuper consulto, licet absolute potuerit scire esse jejunium, nempe etiam inquirendo ab aliis, non habet ideo ignorantiam vincibilem, sed invincibilem ; quia juxta hominum æstimationem, et attentis omnibus circumstantiis, non tenebatur adhibere majorem diligentiam ad acquirendam cognitionem talis rei. Similiter infideles, qui de Christo nihil umquam audierunt, non habent ignorantiam vincibilem de illo, sed invincibilem, licet possint istam ignorantiam vincere coöperando gratiæ et faciendo totum, quod in se est; licet etiam teneantur coöperari gratiæ et facere totum, quod in se est ; quia nempe non tenentur coöperari gratiæ, in ordine ad habendam notitiam Christi, cum nequidem possint ordinare coöperationem gratiæ ad istum finem, utpote qui de tali effectu gratiæ nihil umquam audierunt.

Porro media, quæ adhiberi debent ad acquirendam cognitionem sunt in primis studium, deinde recursus ad viros doctos ac probos, et tertio præcipue pro acquirenda cognitione legis naturalis, recursus ad Deum per orationem, et depositionem pravorum affectuum, juxta illud Jacobi 1. v. 5: "Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo.....et debitur ei," et Sap. 1. v. 4: "In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corporis subdito peccatis." Non tamen semper omnia hæc media sunt adhibenda in quolibet negotio, et a qualibet persona, sed ex illis plura vel pauciora, pro qualitate personæ et negotii gravitatæ, cæterisque circumstantiis : unde v. g. communiter inducto sufficit consulere suum Pastorem, nisi quod in negotio juris naturalis orationem adhibere debeat; et dum negotium erit gravius majus quoque studitum erit adhibendum, vel plures consulendi, frequentiusque orandum.

Ignorantia vincibilis tripliciter dividitur: nempe in affectatam, in crassam seu supinam, et in stricte vincibilem.

Ignorantia affectata est, dum quis affectat aliquid ignorare, et expresse non vult illud scire, idque ut peccet liberius, et cum minore conscientiæ remorsu, vel ut evitet difficultates et labores, quas ad cognitionem acquirendam subire deberet; ut si quis suspicionem habens de malitia alicujus actionis, expresse nolit quærere in libris, vel ire ad conciones, aut consulere viros doctos, ne cognoscat veritatem, et eam cognoscendo non amplius possit illam actionem facere, aut non nisi contra conscientiam; vel si quis expresse nolit disceret ea, quæ ratione sui officii tenetur scire, ad evitandam molestiam studii, eligens nempe potius ignorare, quam molestiam studii subire.

Patet, hanc ignorantiam esse directe et simpliciter voluntariam, ac volitam.

Ignorantia crassa vel *supina* est, dum quis facili negotio potest debitam cognitionem acquirere et tamen negligit. Talem ignorantiam articulorum fidei habent homines in locis, in quibus non desunt instructores. Hæc ignorantia non est directe voluntaria, sed tantum indirecte, cum non sit opus ut, qui sic negligit acquirere cognitionem, expresse intendat ignorare.

Ignorantia stricte vincibilis est, dum quis potest quidem debitam cognitionem acquirere, sed non ita facili negotio; quia nempe ad hoc media notabilia et difficilia sunt adhibenda: hæc ignorantia, sicuti præcedens, est tantum indirecte voluntaria, scilicet in omissione voluntaria eorum, quæ possunt et debent adhiberi ad cognitionem acquirendam, ex qua omissione, tamquam ex causa privativa, sequitur ignorantia velut effectus.

Notandum quod in ignorantia vincibili dentur diversi gradus negligentiæ, quæ admittitur. Solent autem assignari tres gradus negligentiæ, nempe *negligentia levis*, *lata* seu gravis, et *latissima* seu gravissima.

Negligentia levis est, quando ad acquirendam cognitionem adhibentur magnæ diligentiæ, sed tamen aliqua pravi momenti omittitur.

Lata seu *gravis* est, quando omittitur notabilis pars diligentiarum, quæ debebant adhiberi, etiamsi aliquæ jam sint adhibitæ.

Latissima est, dum nulla aut parva valde diligentia adhibetur.

Ignorantia invincibilis est illa, quam quis vincere et depellere non potest adhibitis mediis, quæ poterat et debebat adhibere ad acquirendam cognitionem oppositam; sive est ignorantia rei, quam quis scire non potest. Potest autem duobus modis ignorantia esse invincibilis.

1.° Dum quis adhibuit omnia media, quæ, attenta gravitate negotii cæterisque circumstantiis, poterat et debebat adhibere ad acquirendam cognitionem alicujus rei, et eam non acquisivit; et sic rusticus, qui nesciens esse jejunium in vigilia Nativitatis, desuper consuluit suum Pastorem, qui ex errore respondit ei non esse, habet ignorantiam invincibilem jejunii.

2.° Ignorantia etiam potest esse invincibilis, licet nulla media adhibeantur ad acquirendam cognitionem; nempe dum nulla habetur ratio inquirendi de aliqua re, eo quod de ea nullum habeatur dubium nec suspicio, nec etiam ulla ratio dubitandi, vel suspicandi; tunc enim non est obligatio faciendi inquisitionem, cum nulla appareat ratio seu motivum faciendi. Et sic *Jacob*, accedendo ad *Liam*, habebat ignorantiam invincibilem; quia licet absolute potuisset scire fœminam præsentem non esse suam, non tenebatur tamen facere aliquam inquisitionem circa hoc, sed prudenter existimare poterat esse *Rachelem;* quia nullam habebat rationem suspicandi subesse deceptionem.

Similiter infideles habent ignorantiam invincibilem Christi; quia cum nequidem habeant ullam rationem, ullumque motivum suspicandi incarnationem filii Dei, nullam etiam habent rationem adhibendi media ad cognoscendum Christum, et consequenter ad id non tenentur.

Non sufficit tamen ad ignorantiam invincibilem, quod non habeatur dubium nec suspicio, sed videndum est, an non proveniat ex culpa ignorantis, quod ipse nullum dubium habeat nec suspicionem; si enim

quis possit et debeat habere saltem aliquod dubium vel suspicionem de aliqua re (quod fit, dum sunt aliquæ rationes et motiva, quæ ipsi saltem aliquod dubium vel suspicionem de ista re generare deberent) tunc ignorantia non est invincibilis ; et sic invincibilis non erat ignorantia *S. Pauli* Christianos persequentis ; quia, licet putaret religionem Christianam non esse veram, et quidem de eo non dubitaret, cum existimaret se obsequium præstare Deo Christianos persequendo : poterat tamen et debebat scire istam religionem esse veram, habebatque rationes saltem de eo dubitandi, adeoque faciendi inquisitionem ; indubitanter enim audiverat de miraculis Christi et Apostolorum.

Ignorantiæ æquiparatur *inadvertentia*, quæ similiter quandoque est vincibilis, quandoque invincibilis, sicut ignorantia. Est *invincibilis*, dum mere est naturalis, sive dum oritur mere per accidens, et nullatenus ex culpa illius, qui omittit advertere. Ejusmodi autem inadvertentiis plurimum obnoxia est humana fragilitas ; non enim est in nostra potestate semper recordari eorum, quæ alioquin bene scimus, et actualiter ad ea attendere, quotiescumque id est necessarium ad agendum. Item invincibilis est inadvertentia, dum oritur ex ignorantia invincibili ; si enim ne quidem habitualiter aliquid sciamus nec possimus scire, non possumus etiam in nobis excitare illius memoriam, sive ad illud actualiter advertere. Tunc vero inadvertentia censenda est *vincibilis*, in primis quando oritur ex ignorantia vincibili ; qui enim vult ignorantiam, vult quoque inadvertentiam, quæ exinde sequetur : deinde quando quis, licet aliquid habitualiter sciat, voluntarie ponit aut posuit causam, propter quam hic et nunc ad illud non advertit (supponitur quod præviderit, vel saltem prævidere potuerit et debuerit inadvertentiam) prout contingit in Clerico, qui cum animo nimis occupato et distracto incipit suas horas, unde fit ut in decursu non attendat ad sensum verborum, nec ad Deum.

Ignorantia *ratione actionis*, quæ fit ignoranter, dividitur in antecedentem respectu operis, et in concomitantem.

Ignorantia antecedens respectu operis est illa, quæ est causa operis, causa nempe privativa, quatenus si non esset ignorantia, sed scientia, opposita, opus non fierit: talis est ignorantia, illius, qui occidit hominem non inimicum, putans esse feram; ille enim interius sic est dispositus, ut si non ignorasset, sed scivisset esse hominem, eum non occidisset. Talis erat etiam ignorantia Judæorum, qui Christum crucifixerunt: si enim Christum cognovissent, eum numquam crucifixissent, ut ait Apostolus.

Ignorantia concomitans tantum est illa, quæ tantum concomitatur opus, et nullatenus est ipsius causa; quia nempe, etiamsi non esset ignorantia, opus æqualiter fieret; eo quod nimirum operans sic sit dispositus, ut etiamsi haberet cognitionem, eodem modo ageret. Talis est ignorantia illius, qui putans occidere feram, occidit suum inimicum, cujus mortem jam ante decreverat; ille enim sic est dispositus, ut etiamsi non fuisset ignorantia, sed scivisset ibi esse suum inimicum, æqualiter occidisset. Cum hæc ignorantia nullo modo sit causa operis, licet illud comitetur eique conjuncta sit; qui cum ejusmodi ignorantia peccant, proprie non dicuntur peccare ex ignorantia, sed ignoranter.

Ignorantia antecedens respectu operis confundenda non est cum ignorantia antecedente respectu voluntatis; nam ignorantia dicitur *antecedens respectu voluntatis*, quando est involuntaria seu invincibilis et potest esse antecedens respectu operis, vel tantum concomitans: ignorantia vero dicitur *antecedens respectu operis*, quando est causa operis; et potest esse antecedens respectu voluntatis, id est, involuntaria seu invincibilis, vel consequens, id est voluntaria seu vincibilis.

§ III.

Quid Ignorantia faciat circa voluntarium?

His suppositis, si ignorantia sit vincibilis (idem est de inadvertentia vincibili) illa semper causat voluntarium simpliciter, sive sit antecedens respectu operis, sive sit tantum concomitans, sive sit juris,

sive facti; adeoque numquam tollit peccatum; diminuit tamen voluntarium, nisi forte sit affectata, adeoque etiam peccatum; et causat involuntarium secundum quid, dum est antecedens respectu operis, non sic dum est tantum concomitans. Si vero ignorantia sit invincibilis (idemque est de inadvertentia) semper causat involuntarium, saltem negative, sive sit juris, sive facti, sive sit antecedens respectu operis, sive sit tantum concomitans; nisi quod, dum est antecedens respectu operis, causet involuntarium positive; adeoque semper tollit peccatum, quæ jam veniunt fusius explicanda.

Primo itaque *ignorantia vincibilis* semper *causat voluntarium simpliciter*, adeoque malum, quod fit cum tali ignorantia, semper est peccatum formale. Ratio est, quia talis ignorantia est voluntaria, saltem indirecte, nempe in voluntaria omissione scientiæ debitæ, adeoque malus effectus ex ea sequens etiam est voluntarius, scilicet in ipsa ignorantia, tamquam in causa; nam, juxta ante dicta, qui sine justa ratione vult aliquam causam, vult quoque effectum malum, quem prævidet, aut potest et debet prævidere inde secuturum.

Hinc sequitur eos, qui v. g. mentiuntur vel aliquod malum agunt, putantes mendacium non esse malum, ex eo quod negligant addiscere præcepta decalogi: item eos qui non jejunant, vel sacrum non audiunt diebus præceptis, eo quod negligant ire ad conciones, nec curent ab aliis inquirere, vel aliter se instruere de jejuniis et festis, reos esse omnium istorum peccatorum; quia, licet illi nesciant se male agere, ista tamen ignorantia est ipsis voluntaria et culpabilis; possunt enim et debent scire tales actiones et omissiones esse malas; possunt et debent scire præcepta decalogi, diesque festivos et jejunii.

Propter eamdem rationem Pastores, Advocati, Medici etc. nescientes ea, quæ ad eorum officium pertinent, peccant formaliter, dum delinquunt in exercendis functionibus suæ professionis, etiamsi non cognoscant se delinquere; imo forte putent se recte agere.

Dices: id quod fit sine cognitione, non potest esse voluntarium, uti patet ex ipsa voluntarii definitione;

atqui id quod fit ex ignorantia, licet invincibili, fit sine cognitione : ergo non potest esse voluntarium, adeoque nec peccatum.

R. Disting. assumptum : id quod fit sine ulla cognitione, tum formali, tum actuali, tum interpretativa, non potest esse voluntarium, concedo : id quod fit sine cognitione formali, seu actuali tantum, non potest esse voluntarium, nego. Quamvis autem id, quod fit ex ignorantia vincibili, fiat sine cognitione actuali, cum ignorantia sit carentia talis cognitionis, non fit tamen absolute sine cognitione ; siquidem fit cum cognitione interpretativa, quæ est, dum quis potest et debet cognoscere id, quod agit, et non cognoscit ; dum enim quis potest et debet acquirere cognitionem ad evitandum aliquem effectum malum, alioquin ex defectu cognitionis secuturum, et omittit, ille malus effectus eodem modo ipsi imputatur, ac si actualiter haberet cognitionem, licet a parte rei non habeat : sicuti effectus malus sæpe eodem modo imputatur, ac si esset positive voluntarius, licet sæpe non sit talis ; quia nempe tunc, licet operans istum effectum a parte rei non velit positive, censetur tamen illum velle interpretative, et hoc sufficit ad peccatum.

Sed petitur, an peccata, quæ ex ignorantia vincibili committuntur, sint formalia peccata in se, an tantum in sua causa : sicuti peccata, quæ committuntur in ebrietate non sunt formalia peccata in se, sed tantum in sua causa, quia nempe ebrius hic et nunc illa non cognoscit nec vult, licet ante cognoverit et voluerit, dum incepit bibere ?

R. Peccata ex ignorantia vincibili commissa esse peccata formalia in se, et non solum in sua causa, ita ut prædicti qui mentiuntur, qui non jejunant, qui non audiunt sacrum diebus præceptis, qui delinquunt in sua professione, non tantum peccent negligendo addiscere præcepta decalogi, vel se instruere de festis et jejuniis, aut de iis quæ spectant ad ipsorum professionem, sed etiam hic et nunc formale peccatum committant, dum delinquunt in sua professione, non audiunt sacrum diebus præceptis, non jejunant vel mentiuntur, licet actualiter non cognos-

cant se male agere. Desparitas autem pro ebrio est, quod ille non tantum non cognoscat hic et nunc se male agere, sed nequidem hoc possit, utpote privatus usu rationis ; ideoque non potest amplius vitare peccatum, quod proinde hic et nunc non est ipsi voluntarium nec liberum, licet tale sit in causa : verum prædicti possunt hic et nunc vitare peccatum ejusque malitiam cognoscere ; voluntarie enim continuant suam ignorantiam, siquidem voluntarie continuent non addiscere præcepta decalogi, non ire ad conciones, non studere ad acquirendam scientiam necessariam : possunt et debent omni temporis momento suam ignorantiam depellere, sicuti peccatores excæcati et consuetudinarii possunt et debent omni momento passiones suas refrænare, pravamque suam consuetudinem extirpare, quæ sunt impedimenta, propter quæ etiam illi sæpe non advertunt malitiam peccatorum, quæ committunt.

Quapropter peccata, quæ omnes illi committunt, non solum sunt voluntaria et libera in causa ante posita, sed etiam sunt talia hic et nunc, dum perpetrantur.

Ex his quæ hactenus in hoc articulo dicta sunt, facile colligi potest, quid sit dicendum ad sequentes quæstiones.

1.° An dentur formali et proprie dicta peccata ignorantiæ ?

2.° An ad hoc, ut peccato formali et proprie dicto peccetur, adesse debeat cognitio et actualis advertentia ad malitiam actus ?

3.° An debeat saltem de ea haberi aliquod dubium, vel suspicio ?

4.° An fieri possit, ut quis peccet vero et formali peccato, etiamsi firmiter et absque ulla hæsitatione judicet se recte agere, imo se ad sic agendum teneri, ita ut peccaret si non ageret ?

Etenim, quoad primam questionem, jam ostendimus, omnia peccata, quæ committuntur ex ignorantia vincibili, esse formalia et proprie dicta peccata, utpote voluntaria et libera, imo esse peccata formalia in se, utpote etiam in se voluntaria et libera : insuper etiam Scrip. S. pluribus in locis aperte significat dari formalia peccata ignorantiæ.

Sic David Psalm 24. v. 7. petit a Deo remissionem suarum ignorantiarum his verbis: "Delicta juventutis meæ et ignorantias meas, ne memineris."

S. Paulus ignorans persecutus est Ecclesiam Dei, et tamen peccavit, cum dicat se ideo misericordiam esse consecutum. 1. ad Tim. cap. 1.

Crucifixores Christi, ipso teste, nesciebant quid faciebant, et tamen peccaverunt, ita ut ipse Christus oraverit Patrem, ut dimitteret illis, Lucæ 23.

Occisores Apostolorum non tantum nesciebant se male agere, sed putabant se obsequium præstare Deo, Joan 16, procul dubio tamen peccaverunt.

Christus, Lucæ 12. v. 48. dicit: "qui autem non cognovit *(voluntatem Domini sui)* et fecit digna plagis, vapulabit paucis:" injustus autem non est Deus, ut puniat, licet paucis, eum qui proprie dictum peccatum non commisit.

Hinc patet responsio ad secundam; si enim fieri possit, ut quis committat formale et proprie dictum peccatum, etiamsi simpliciter nesciat se peccare, nempe dum potest et debet scire, clare sequitur quod ad hoc, ut quis peccet formali et proprie dicto peccato, non requiratur ut actu cognoscat et advertat ad malitiam actus, sed quod sufficiat quod possit et debeat advertere.

Exinde etiam patet responsio ad tertiam: nam si dentur vera et proprie dicta peccata ignorantiæ, dantur consequentur vera peccata, in quibus nequidem habetur nullum dubium, aut suspicio de malitia actus; quia si habeatur aliquod dubium vel suspicio, tunc non erunt peccata ignorantiæ, quæ est carentia cognitionis, sed potius peccata scientiæ, cum dubium et suspicio de malitia actus sint jam quædam cognitio illius, licet tantum inchoata et imperfecta: deinde S. Paulus persequens Christianos, occisores Apostolorum etc. nullum habebant dubium et suspicionem de malitia sui actus, cum e contrario putarent se obsequium præstare Deo. Item nullum dubium nec suspicionem habent idololatræ de malitia sui actus, dum colunt lapidem, vel lignum, tamquam Deum, sicuti nec Calvinistæ, Lutherani, et alii de falsitate religionis suæ: atque ex his exemplis deducitur.

Responsio ad quartam, nam S. Paulus firmiter judicabat se recte agere persequendo Christianos, imo se adversus nomen *Jesu Nazareni* debere multa contraria agere : et similiter occisores Apostolorum firmiter judicabant se recte agere eos occidendo, imo se obsequium præstare Deo, et ad sic agendum se obligari. Calvinistæ, Lutherani et alii eadem firmitate, licet irrationabili, credunt suos errores, qua nos credimus articulos fidei ; et idololatræ firmiter credunt se recte agere adorando idola, seseque ad hoc obligari, lege et consuetudine ita jubente ; cum autem non sit dubium, quin vere peccaverit S. Paulus et quidem graviter persequendo Christianos, sicut et illi, qui apostolos occiderunt ; quin etiam graviter peccent Calvinistæ, aliique hæretici adhærendo suis erroribus, et idololatræ adorando idola, sequitur quod ad peccatum formale nequidem requiratur ut habeatur aliquod dubium vel suspicio de malitia actus, imo quod possit quis formaliter peccare, licet firmiter et absque hæsitatione existimet, se recte agere et ad sic agendum teneri.

Nec dici potest quod S. Paulus et occisores Apostolorum tantum peccaverint, quatenus voluntarie clauserunt ; oculos mentis ad signa, quæ attendere debuerunt ; et similiter, quod infideles tantum peccent, quatenus non inquirunt veritatem, quam debent inquirere ; videtur enim absurdum dicere quod occisores discipulorum Christi non peccaverint, dum eos occiderunt, et quod similiter infideles non peccent exercendo actus suæ falsæ religionis, sed quod tantum peccaverint ante, dum possuerunt causam, ex qua ejusmodi peccata prævideren secutura. Deinde sequeretur quod persecutores Discipulorum et Christianorum, qui ad eadem signa æqualiter oculos clauserant, æqualiter quoque peccaverint, ita ut, qui occidit mille, non plus peccasset, quam qui occidisset tantum unum ; et quod similiter infideles eamdem negligentiam committentes in inquirenda veritate æqualiter peccarent, quantumvis plures actus falsæ religionis unus exerceret, quam alter, quia ponunt eamdem causam, ex qua nata sunt sequi eadem peccata.

Præterea si peccata a talibus commissa tantum sunt peccata in causa, in qua sunt prævisa, tunc non sunt peccata ignorantiæ, sed potius scientiæ; non enim est peccatum ignorantiæ, si ejus malitia aliquo modo cognoscatur.

P. An ipsa ignorantia vincibilis sit peccatum formale distinctum ab eo, quod ex illa committitur?

R. Distinguendum est: si sit obligatio habendi scientiam alicujus rei, non secundum se, sed tantum ratione operis, quod facere debemus, tunc ignorantia talis rei non est distinctum peccatum. Unde qui vincibiliter ignorat esse festum vel jejunium, et ex illa ignorantia non audit Sacrum vel non jejunat, tantum committit unum peccatum omissionis Sacri vel jejunii: quia non est obligatio per se sciendi, quod tali die sit jejunium vel festum, sed tantum tenemur id scire, quia debemus audire Sacrum vel jejunare, ut scilicet illud præceptum adimpleamus. Si vero scientia alicujus rei præcipiatur secundum se, et non requiratur præcise ratione operis, quod facere debemus, tunc ignorantia talis rei est peccatum formale, distinctum a peccato quod ex illa committitur. Unde qui vincibiliter ignorat Symbolum Apostolorum vel Decalogum, et ex ista ignorantia labitur in hæresim vel fornicationem, non tantum peccat peccato hæresis vel fornicationis, sed specialiter adhuc peccat ratione ignorantiæ, eo quod sit specialis obligatio sciendi Symbolum Apostolorum et Decalogum.

Similiter Pastores, Confessarii, Advocati, Medici, etc. negligentes acquirere scientiam necessarium ad suum officium debite exercendum, non tantum peccant, dum in exercitio sui officii delinquunt, sed ipsa ipsorum negligentia et ignorantia est speciale peccatum; quia est specialis obligatio sciendi ea, quæ ad officia et statum nostrum pertinent. Quapropter etiam negligentia et ignorantia Theologorum scholarium est speciale peccatum iis, qui pro viribus studio non incumbunt, quia illi specialem habent obligationem nunc acquirendi scientiam necessariam ad debite exercendas functiones status, ad quem postea promovebuntur, scilicet Confessarii, vel saltem Sacerdotis

et beneficiati; tempus enim non est addiscendi functiones suas debite exercere, quando jam exercendæ sunt, sed tempus ad istam scientiam acquirendam idoneum illud est, quo scholæ frequentantur.

Secundo, dictum est quod *ignorantia vincibilis*, licet nunquam tollat *voluntarium* nec *peccatum*, illud tamen *semper diminuat*, nisi sit affectata; etiam quandoque de mortali efficiendo veniale: et quidem eo magis diminuit, quo minor negligentia committitur in inquirenda veritate. Et hinc ignorantia crassa non nisi parum diminuit voluntarium et peccatum, quia ipsa oritur ex magna negligentia.

Quod ignorantia vincibilis ordinarie diminuat voluntarium et peccatum, patet: quia diminuit cognitionem peccati, item propensionem voluntatis in illud; nam voluntas minus afficitur erga peccatum minusque in illud inclinatur, dum ejus malitia non cognoscitur, quam si actualiter cognosceretur: quæ autem procedunt cum minori cognitione objecti, vel cum minori inclinatione voluntatis in illud, ea sunt minus voluntaria, minusque peccatum. Idem patet ex verbis Christi, Lucæ 12. v. 47: "Servus qui cognovit voluntatem Domini sui,.....et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis; qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis;" sive paucioribus.

Quod autem sic possit diminuere peccatum, ut de mortali faciat veniale, et quidem non tantum in factis et jure positivo, sed etiam in jure naturæ, probatur ex eo, quod fieri possit ut quis adhibeat media ordinata ad vincendam ignorantiam, non tamen prorsus omnia; sed committat levem negligentiam: isto autem casu peccatum, licet in materia gravi, non erit grave, sed tantum leve, sicuti negligentia, ex qua oritur; idque defectu perfectæ deliberationis et cognitionis. Dum tamen quis facili negotio cognoscere potuit malitiam actionis, vel omisit notabilem partem eorum, quæ ad eam cognoscendam facere potuit et debuit, tunc peccatum in materia gravi non debet censeri leve, sed grave; sicuti est negligentia, ex qua provenit: excipitur ignorantia affectata, ipsa enim non diminuit voluntarium, nec peccatum, sed

potius auget, saltem dum quis affectat aliquid ignorare eo fine, ut liberius peccet; quia tunc peccatum oritur ex magno affectu et inclinatione in illud.

Tertio dictum est quod *ignorantia vincibilis*, quæ quidem causat voluntarium simpliciter, *causet* tamen etiam *involuntarium secundum quid*, saltem habituale, dum est antecedens, seu causa operis: ratio est, quia qui aliquid agit ex ignorantia vincibili et antecedente, habitualiter saltem sic est dispositus, ut illud non faceret, positiveque nollet facere, si ejus haberet cognitionem: quapropter dicit Apostolus de Judæis, quod Christum non crucifixissent, si eum cognovissent.

Quarto denique dictum est, quod *ignorantia invincibilis semper causet involuntarium* saltem negative, adeoque semper tollat totum peccatum, idque sive sit antecedens respectu operis, sive sit tantum concomitans. Ratio est, quia id quod fit ex ignorantia invincibili, nullo modo est voluntarium, nec in se, cum non cognoscatur, nec in sua causa sive in ignorantia, cum ipsa sit involuntaria: hinc non peccavit *Noë*, dum potando vinum, privavit se usu rationis: quia invincibiliter ignorabat, vinum habere vim rationem perturbandi; nec similiter peccavit *Jacob* accedendo ad *Liam*, quia invincibiliter ignorabat fœminam, ad quam accedebat, esse *Liam*, quam putabat esse *Rachelem*.

Si vero ignorantia invincibilis sit simul causa operis, tunc causat involuntarium non tantum *negative*, sed etiam *positive*, si non *actuale*, saltem *habituale*: quia tunc operans, saltem habitualiter, sic est dispositus interius, ut positive nollet facere id, quod jam facit, si illius haberet cognitionem: et sic *Noë* noluisset bibere vinum, saltem in tanta quantitate, si vim ejus cognovisset, et *Jacob* noluisset accedere ad *Liam*, quæ necdum erat ipsius uxor, si cognovisset eam esse.

Sed si non sit causa operis, sed tantum concomitans, tunc non causat involuntarium positive: quia tunc opus non est contra positivam voluntatis inclinationem in illud, sed potius secundum illam, cum voluntati placeat; prout videre est in eo, qui putans

occidere feram, occidit suum inimicum, quem æque occidisset, si scivisset ipsum adesse. Nihilominus semper causat involuntarium negative, sicuti jam dictum est; nam id, quod fit ex ignorantia invincibili et concomitante, licet sit secundum voluntatis inclinationem, ipsique placeat, adeoque sit volitum, non tamen voluntarium: quia hic et nunc non procedit a voluntate, utpote nullo modo cognitum, sed prorsus ignoratum, voluntas enim non fertur in objectum incognitum, sed solum cognitum, et quidem in illud fertur tantum sub illa ratione, sub qua est ipsi cognitum et ipsi repræsentatum. Unde si quis, adhibita sufficienti diligentia, occidat suum inimicum, putans occidere feram, quem æque occidisset, si cognovisset, licet occisio illa voluntati placeat possitque dici volita, non est tamen voluntaria nec peccatum; quia non procedit a voluntate, in quantum est occisio inimici, cum non sit cognita sub ista ratione.

Nec refert, quod talis habuerit voluntatem occidendi inimicum, sitque adhuc sic dispositus, ut illum æque occidisset, etsi ipsum adesse scivisset; quia nec voluntas occidendi inimicum, quam ante habuit, nec dispositio saltem habitualis ad eum occidendum, quæ ex isto interiori actu voluntatis oritur, influit hic et nunc in occisionem inimici; siquidem bene videtur quod ipse sclopetum suum non explodat vi intentionis occidendi inimicum, sed tantum vi intentionis occidendi feram; adeoque occisio et mors inimici hic et nunc non procedit ab ejus voluntate: ac proinde non est voluntaria. Unde sequitur, quod actio ex qua sequitur mors inimici, sive ipsa sclopeti explosio non sit actus humanus, in quantum consideratur esse actio occisiva hominis vel inimici, sed tantum talis est, in quantum consideratur ab ipso explodente ordinari ad occisionem feræ.

Objicitur: ignorantia, quantumvis invincibilis supponeretur, semper est voluntaria in causa, scilicet in peccato originali; si enim non peccassemus in Adamo, non fuissemus subjecti ignorantiæ: ergo id, quod ex tali ignorantia procedit, etiam est voluntarium, adeoque peccatum.

R. In primis ignorantia illa non potest dici volun-

taria in causa in omnibus hominibus; non enim talis est in baptisatis, cum causa sit retractata per remissionem peccati originalis: admisso tamen quod sic sit voluntaria in non baptisatis, non sequitur propterea id, quod fit ex tali ignorantia esse peccatum personale; nam non sufficit, quod aliquid sit voluntarium voluntate Adami et in peccato originali, sed debet esse voluntarium voluntate ipsius personæ peccantis, uti constat ex sequenti propositione, ab Alexandro VIII. condemnata: "In statu naturæ lapsæ ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali, et voluntate Adami peccantis." Et revera, si ad peccatum personale sufficeret voluntarium et liberum in peccato originali, sequeretur motus concupiscentiæ indeliberatos in non baptisatis, item mala, quæ fiunt in amentia et cæcitate corporali, esse vera peccata personalia; siquidem omnia illa sunt affectus peccati originalis, et in ipso voluntaria: solum igitur dici potest, quod motus concupiscentiæ, ignorantia invincibilis, sicut et malo, quæ ex ea committuntur, spectent ad peccatum originale in non baptisatis, sed non sunt novum peccatum ab ipso distinctum.

Item objicitur quod contractus initi ex ignorantia, etiam invincibili, sunt validi; non possunt autem esse validi, nisi interveniat voluntarium seu consensus.

Sed resp. contractus initos ex ignorantia non semper esse validos, sed solum tales esse, quando ignorantia versatur tantum circa accidens; quia illa ignorantia non impedit voluntarium et consensum circa substantiam: dum vero versatur circa substantiam, tunc non sunt validi.

Ex jam dictis sequitur, quod ignorantia invincibilis peccati etiam excuset a pœna incurrenda, casu quo aliqua sit annexa actui, qui ex tali ignorantia committitur; cum enim pœna imponatur propter culpam, si ignorantia invincibilis tollat culpam, etiam tollit pœnam. Unde excommunicatio, suspensio, et similes pœnæ non incurruntur, dum quis ex ignorantia invincibili facit opus, cui sunt annexæ; imo ipsa igno-

rantia vincibilis potest etiam quandoque totaliter excusare a pœna, dum nempe talis est, ut de mortali faciat veniale, et pœna tantum est imposita propter peccatum mortale, prout est v. g. excommunicatio major, suspensio, etc., quæ non feruntur propter peccatum veniale, utpote pœnæ gravissimæ.

Si petatur, an ignorantia solius pœnæ etiam excuset a pœna incurrenda, dum nempe quis actum, quem exercet, novit quidem esse peccatum, sed nescit pœnam ei esse annexam.

R. Neg. etiamsi foret invincibilis, sed ad pœnam incurrendam sufficit, quod quis committat culpam, cui pœna est annexa, per hoc enim fit pœna dignus. Ideo autem ignorantia peccati potius excusat a peccato, quia ut peccatum alicui imputetur, debet ab ipso procedere, eique esse voluntarium, quale non est, dum invincibiliter ignoratur ; sed pœna non debet esse voluntaria transgressori, nec ab ipso procedere ; ipsa enim a superiori procedit et infligitur. Unde infideles incurrunt pœnam æternam, licet plurimi nesciant eam peccato mortali esse annexam : et similiter malefactores incurrunt et luunt pœnas propter sua crimina, licet forte nescirent ejusmodi crimina a Principibus et Magistratibus puniri. Excipitur pœna excommunicationis, quæ non incurritur, dum ignoratur, etiam vincibiliter, modo non sit ignorantia crassa vel affectata : et ratio istius exceptionis est, quod ad hoc, ut quis incurrat excommunicationem, debeat esse contumax, qualis est, dum post monitionem a judice vel lege factam non se emendat : qui autem ignorat, licet culpabiliter, excommunicationem suo facto esse annexam, non proprie est contumax ; quia non male facit post monitionem, cum proprie non sit monitus ; quandoquidem supponatur ignorare legem monentem.

ARTICULUS X.

IN QUIBUS DETUR IGNORANTIA INVINCIBILIS, ET PRÆCIPUE AN DETUR IN JURE NATURÆ?

§ I.

Datur Ignorantia invincibilis in factis, item in jure positivo.

IN primis dari potest ignorantia invincibilis circa facta particularia, eorumque circumstantias: illa enim sæpe, moraliter loquendo, non possumus cognoscere, et sic *Jacob* invincibiliter ignoravit se accedere ad *Liam:* et *Judas* se accedere ad *Thamar* nurum suam, quamvis non ignoraret se accedere ad non suam.

Item dari potest in jure humano; quia non obstante quod lex aliqua sit promulgata in locis publicis, adhuc fieri potest ut ejus notitia ad aliquos particulares non advenerit, et ut ipsi ex parte sua non potuerint, morali hominum judicio, legem illam cognoscere: unde non raro contingit quod aliqui particulares invincibiliter ignorent leges Ecclesiæ, vel Principiis aut Magistratus.

Propter eamdem rationem dari etiam potest in jure positivo divino, et ita potest invincibiliter ignorari Mysterium SS. Trinitatis et Incarnationis, peccatum originale, præceptum Baptismi, Confessionis, etc. et generatim dari potest ignorantia invincibilis eorum, quæ lumine naturali non possunt cognosci, adeoque etiam Dei, ut authoris supernaturalium, gratiæ scilicet, et gloriæ; quia notitia omnium illorum habere non possumus a nobis ipsis per lumen naturale, sed eam habere debemus ab aliis per revelationem et instructionem, prout tradit Apostolus ad Rom. 10. v. 14: "Quomodo audient sine prædicante." Et v. 17. "Fides ex auditu." Contingere autem potest, quod aliquis nihil unquam audierit, nec audire potuerit de

iis, quæ Deus revelavit hominibus, iisque præcepit; nempe si non sit missus prædicator ad ista Mysteria annuntianda, vel si fuerit quidam aliquis missus in provinciam, sed notitia prædicationis illius ad hunc particularem non pervenerit; atque isto casu ignorantiam dictorum Mysteriorum est invincibilis. Unde tota America fuit per multa sæcula in ignorantia invincibili Christi et Mysteriorum nostræ religionis, utpote ad quam, non nisi a duobus sæculis, missi sunt Prædicatores, et adhuc hodie multæ provinciæ, tum ibi, tum alibi, propter eamdem rationem sunt in eadem ignorantia.

Hoc confirmatur ex verbis Christi, Joan. 15. v. 22: "Si non venissem, et locutus fuissem eis, peccatum non haberent;" nimirum infidelitatis, non credendo me esse Christum et verum Dei Filium. Et v. 24: "Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent." Item ex hac propositione a Pio V. condemnata: "Infidelitas pure negativa in iis, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est."

Objicitur: Qui ad acquirendam cognitionem negligunt adhibere media, quæ possunt et debent ad hoc adhiberi, illi non habent ignorantiam invincibilem, sed vincibilem: atqui infideles negligunt adhibere media, quæ possunt et debent adhibere ad acquirendam notitiam Christi, nempe non abstinent a peccatis, nec coöperantur gratiis, quas Deus ipsis dat, ut ad fidem perveniant et quibus si coöperarentur, infallibiliter illuminarentur de Christo, et cæteris mysteriis; Deus enim, juxta S. Thomam, ad eos mitteret prædicatorem, vel Angelum de cœlo, sicut misit Petro Cornelio act. 10, aut alio modo illuminaret: ergo non habent ignorantiam invincibilem Christi.

R. Neg. subsumptum: quia licet infideles possint et debeant abstinere a peccatis, et coöperari gratiæ, licet etiam ex abstinentia a peccatis et coöperatione gratiæ sequeretur in ipsis illuminatio de Christo, non possunt tamen, nec consequenter tenentur ista facere et ordinare tamquam media, ad notitiam Christi habendam; quia nesciunt, nec scire possunt, quod ista sint media ordinata ad hoc, eum numquam audierint, quod abstinentia a peccatis et coöperatio gra-

tiæ pro effectu habeant illuminationem circa Christum : unde ignorantia Christi in infidelibus est eodem modo invincibilis et involuntaria, sicuti involuntarium est homicidium, quod committit Clericus venans contra canones, sed adhibita sufficienti præcautione ; et sicuti in voluntaria est rixa quam quis præter consuetudinem excitat in ebrietate ; illi enim possunt et debent abstinere ab actione quam faciunt, utpote mala, et si ab ea abstinerent, non sequeretur homicidium et rixa ; sed non ideo malus ille effectus est ipsi voluntarius : quia non tenetur abstinere a dicta actione mala in ordine ad istum effectum impediendum, cum non prævideat tale quid ex sua actione secuturum.

§ II.

Non datur ignorantia invincibilis Dei, ut Authoris naturalium.

Non datur vero sic ignorantia invincibilis Dei, ut Authoris naturalium ; quia non indigemus revelatione nec instructione aliorum, ut deveniamus in cognitionem Dei sic considerati, sed eam per nos ipsos, seu per lumen naturale nobis impressum acquirere possumus ex consideratione rerum creatarum, prout docet Apostolus ad Rom. 1. v. 20. " Invisibilia enim ipsius *(Dei)*, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur : sempiterna quoque ejus virtutus et divinitas ; ita ut sint inexcusabiles." Et Sapient. cap. 13. v. 9: " Si enim *(homines)* tantum potuerunt scire, ut possent æstimare sæculum, quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt ?" Etenim si attente consideramus res creatas, videbimus quod illæ non sint a se, sed quod sint ab alia causa quæ causa debebit esse a se et non ab alia causa ulteriori ; alioquin fieret progressus in infinitum. Si sit a se, erit infinitæ seu illimitatæ perfectionis, id est, habebit omnes perfectiones ; nam quis ejus perfectiones limitasset ? adeoque erit Deus.

§ III.

An detur ignorantia invincibilis in jure naturæ.

Quod in factis et in jure positivo dari possit ignorantia invincibilis, certum est et in eo omnes conveniunt ; sed an similiter dari possit in jure naturæ, magna est controversia. Per *jus naturæ* autem intelligitur " Lex præcipiens vel prohibens ea, quæ sunt bona vel mala ex se," id est, ex natura sua et independenter ab omni lege positiva, sive libere posita a Deo, vel hominibus, adeoque ante omnem ejusmodi legem.

Nihilominus omnes conveniunt, quod non detur quoad *prima* et universalissima *principia*, quæ scilicet sine discursu et statim, auditis terminus ab omnibus cognoscantur : quia illa principia nequidem ignorantur, sed omnibus ratione utentibus innotescunt vi luminis naturalis cuilibet a Deo impressi ; sic v. g. unusquisque scit hæc generalia principia morum ; " Bonum est faciendum, et malum fugiendum. Non est faciendum alteri, quod nobis fieri nolumus. Suum cuique est reddendum," etc. Quemadmodum quilibet scit hæc generalia principia metaphysices : " Totum esse majus sua parte. Idem non posse simul esse, et non esse," etc.

Doctores etiam satis conveniunt, quod non detur quoad *secundaria principia*, sive quoad ea, quæ ex primis et universalibus principiis facile deducuntur, prout sunt peccata, quæ per decalogum expressius prohibentur, ut homicidium, adulterium, furtum, etc. illa enim etiam non ignorantur, aut non nisi valde culpabiliter et vincibiliter ; quia ista principia sunt ita connexa cum primis, ut facili discursu ex iis deducantur, atque adeo ab omnibus cognosci possint : sic v. g. ex hoc principio, *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, nemo mentis compos est, qui non facile concludat et videat malum esse proximum lædere, occidere, defraudere ; quia nimirum ipse non lallet ab aliis lædi, occidi vel defraudari, et si alii ita cum ipso agerent, judicaret eos male agere. Saltem principia illa secundaria sunt talia, ut nemo sit,

qui non habeat de iis semper aliquod dubium, vel suspicionem, formidinem vel remorsum : unde fit ut qui committunt peccata luxuriæ, etiam ipsi pueri, ab aliis videri timent, quod signum est eos credere seu suspicari se male agere. Ob quam enim aliam causam oculos aliorum declinarent ? Non est quidem signum omnino certum et infallibile, cum sint aliqua quæ coram aliis facere non audemus, etiamsi nullo modo sint peccata. Est tamen signum valde probabile, præsertim si sit talis actio, quam quis non auderet dicere parentibus, vel aliis viris probis.

Tota igitur controversia est circa conclusiones remotiores juris naturæ, id est, circa ea, quæ sunt obscuriora, et quæ non nisi difficile et obscure ex primis et secundis principiis deducuntur, etiam a viris doctis, qui quandoque etiam inter se disputant ; v. g. disputant de his conclusionibus juris naturæ, " an contractus triplex societatis sit usurarius ? An licitum sit se inebriare, ad recuperandam sanitatem ?" Et quamvis aliqui probabiliter sustineant in illis remotioribus conclusionibus dari posse ignorantiam invincibilem, nobis tamen probabilius videtur generatim in jure naturæ non dari ignorantiam invincibilem, nequidem quoad conclusiones remotissimas et maxime abstrusas, adeoque quod qui agit contra jus naturæ numquam excusetur totaliter, sed semper peccet, etiamsi nesciat id, quod agit, esse peccatum. Admittimus tamen ignorantiam juris naturæ sicut cæteras ignorantias, diminuere, peccatum, nisi sit affectata, et quidem sic posse diminuere, ut de mortali faciat veniale, si nempe negligentia sit tantum levis.

§ IV.

Status Quæstionis.

Priusquam vero afferamus argumenta quibus hæc sententia stabilitur, explicandum est, quo sensu eam intelligamus. Atque in primis sciendum est, quibus modis seu mediis ignorantia juris naturæ possit vinci. Dictam autem ignorantiam vincere possumus.

Primo, *viribus humanis*, id est, proprio studio sive meditatione et consideratione, vel quærendo in libris, aut consulendo viros doctos et probos.

Secundo, " per extirpationem pravorum affectuum et habituum," qui, juxta S. Thomam infra citandum, causa sunt cur lex naturalis deleatur de cordibus nostris ; pravi enim affectus et habitus intellectum ita obnubilant, ut non videat, quid sit bonum vel malum ; quo casu ignorantia est certe culpabilis, non tantum quia est voluntaria in causa scilicet in peccatis præcedentibus, sed etiam quia hic et nunc est voluntaria et vincibilis, cum hic et nunc debeat amoveri causa illius.

Tertio, vincere possumus *per orationem et gratiam divinam ;* si enim recurramus ad Deum per preces, petendo ut illuminet nos circa ea, quæ agere debemus, nosque præservet ab occasione peccatorum ignorantiæ ; si dicamus cum Psalmista : " Da mihi intellectum, ut discam mandata tua. Dirige in conspectu tuo viam meam," etc. Item : " Et ne nos inducas in tentationem." Ipse nos illuminabit et præservabit, juxta id, quod dicit S. Jacobus : " Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter." Iis utique, dicit S. Aug. " qui sic petunt, et tantum petunt quomodo et quantum tanta res est pretenda." Item secundum illud Psalm. 59. v. 4 : " Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus." Præservat autem Deus a peccatis ignorantiæ, vel dando cognitionem malitiæ actionis, vel saltem immittendo aliquod dubium de ea, ut ulterius inquiramus, vel per hoc solum ab actione deterreamur, aut mutando circumstantias, et animum illius, qui nititur agere contra jus naturæ.

Unde notandum est, quod non dicamus ignorantiam juris naturæ semper esse vincibilem per scientiam oppositam, sic nempe ut scientia opposita acquiratur ; non enim dicimus quod homo faciendo totum, quod in se est, id est, adhibendo proprium studium, consulendo viros doctos, extirpando pravos habitus, et recurrendo ad Deum per preces, semper acquisiturus sit a parte rei evidentem cognitionem peccati ; sed tantum dicimus, quod vel istam scientiam sit acquisiturus a Deo, qui ipsum illuminabit, vel quod saltem Deus ipsum sit erepturus ex occasione agendi contra jus naturæ, immittendo

dubium de peccato, ut monitus de periculo mali in actione, ab ea abstineat, vel mutando circumstantias. Sic v. g. si rusticus meditetur facere contractum usurarium, et faciat totum, quod in se est, ut sciat an talis contractus sit illicitus, non ideo semper acquiret cognitionem malitiæ dicti contractus ut evitet peccatum contra jus naturæ, sed Deus v. g. mutabit animum ipsius, aut alterius contrahentis, sicque eum eripiet ex occasione agendi contra jus naturæ; atque hoc modo ignorantia juris naturæ semper saltem vincitur *practice*, cum sic fiat, ut ex ista ignorantia non committamus aliquod peccatum contra dictam legem, a quo semper liberari possumus, vel cognitione malitiæ actionis, vel ereptione ex occasione illam faciendi.

Notandum est etiam, quod non dicamus quemlibet hominem teneri scire omnes conclusiones juris naturalis; quis enim talem scientiam acquirere posset? Sed tantum dicimus quod, dum agitur de exercenda aliqua actione, quæ est contra jus naturæ, ille qui intendit operari, tunc semper possit et debeat cognoscere malitiam actionis, saltem *practice*, sic nimirum ut a parte rei evitet peccatum. Unde admittimus tantum, ignorantiam juris naturæ tunc semper esse vincibilem, quando ex illa agendum est. Dum vero ex illa non est agendum, tunc dicimus posse esse invincibilem; sed tunc proprie non est ignorantia, quæ est carentia scientiæ debitæ: non enim tenemur scire quod aliqua actio sit mala et contra jus naturæ, nisi pro tempore, quo est periculum istam actionem exercendi, casu quo ejus malitiam non cognoscamus: cujus ratio est, quod scientia juris naturalis non sit nobis præcepta ratione sui, sed solum ratione operis, ut scilicet possimus bene operari.

§ V.

Probatur sententia docens: non dari ignorantiam practice invincibilem in remotioribus conclusionibus juris naturæ.

Probatur primo ex Scriptura Sacra. Psalm. 4. v. 6: Psalmista petentibus, undenam possit haberi cognitio

agendorum, "Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?" Respondet hoc modo: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine." Id est lex naturalis, quæ est quoddam lumen procedens a claritate vultus Dei, et nobis impressum cum natura, ostendet ea, quæ agenda sunt; ita ut istorum cognitionem non debeamus quærere extra nos, sed propter hoc tantum debeamus consulere legem naturalem, quæ in nobis est et quæ juxta S. Aug. Lib. 10. Confess. cap. 26. "præsidet, et respondet omnibus eam consulentibus."

Item ex Epistola S. Jac. cap. 1. v. 5: "Si quis indiget sapientia, *(quæ præcipue versatur circa legem naturæ)* postulet a Deo." Item ex Psal. 59. v. 4: "Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus," id est, ab occasione peccatorum ignorantiæ. Ex quibus locis patet quod possimus habere cognitionem legis naturalis, partim industria et studio nostro, partim per preces recurrendo ad Deum.

His quidem modis non semper cognoscemus *speculative* ipsam legem naturæ, evidenter nempe cognoscendo malitiam actionis: illam tamen semper cognoscemus *practice*, id est, operabimur et evitabimus peccatum eodem modo, ac si ejus malitiam evidenter cognosceremus, nimirum Deo immittente dubium, ut ab actione deterreamur, vel circumstantias mutante.

Secundo probatur ex S. Thoma 3. parte q. 80. art. 4. ad 5. ubi sic habet: "Hoc quod non habet quis conscientiam sui peccati, potest contingere dupliciter, uno modo per culpam suam; vel quia per ignorantiam juris, quæ non excusat, reputat non esse peccatum, quod peccatum est (puta si aliquis fornicator reputaret simplicem fornicationem, non esse peccatum mortale) vel quia negligens," etc. Circa quem textum notandum est, quod S. Thomas generatim et sine ulla distinctione dicat, quod ignorantia juris non excuset, et quod postea addat ipsam ignorantiam esse peccatum: intelligit autem jus naturæ, uti patet ex subjecto exemplo fornicationis, quæ est contra dictum jus.

Simile quid dicit 1. 2. q. 19. a. 6. in Corp. ubi resolvit peccare eum, qui accedit in uxorem alterius

putans ex errore se ad hoc teneri, addens hanc generalem rationem, "eo quod error ille proveniat ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur."

Idem habet quodlib. 8. a. 13. ubi generatim dicit: "Id quod agitur contra legem semper est malum, nec excusatur per hoc, quod sit secundum conscientiam."

Tertio probatur hac ratione: omnis concupiscentia est vincibilis, saltem *practice*, si non per vires naturales, saltem per gratiam ordinariam; nam licet voluntas non possit semper impedire ne motus concupiscentiæ exurgant, nec exortus statim possit sopire, potest tamen istos motus superare, non præbendo eis consensum, nec faciendo opus ad quod impellunt; ergo etiam omnis ignorantia juris naturæ est vincibilis, saltem, *practice*, potestque intellectus eam semper superare per vires naturales, vel per gratiam ordinariam. Consequentia probatur a fortiori; quia voluntas est magis debilitata per peccatum originale, quam intellectus: ergo si voluntas possit vincere omnem concupiscentiam, saltem eatenus, ut non det ei consensum, nec faciat opus ad quod impellit, a fortiori potest intellectus vincere omnem ignorantiam, saltem sic, ut ex illa homo non agat contra dictum jus.

Dices: datur concupiscentia antecedens omnem actum voluntatis, sive involuntaria: ergo etiam datur ignorantia antecedens juris naturæ et involuntaria. Deinde id, quod fit ex ignorantia antecedente non semper est peccatum, prout supra dictum est: ergo nec id, quod fit ex tali ignorantia juris naturæ.

R. Ad primum: admittimus etiam ignorantiam juris naturæ posse esse invincibilem, seu involuntariam, dum scilicet ex illa non est agendum, et eatenus cum concupiscentia antecedente comparari debet; dum vero agendum est ex ignorantia juris naturæ, et adfert periculum agendi contra dictum jus, tunc semper est vincibilis saltem *practice:* sicuti ipsa concupiscentia, quæ, dum consideratur ut adferens periculum consentiendi et agendi contra legem, etiam vincibilis est saltem *practice*, sic nimirum ut ei non consentiatur ut fiat opus ad quod impellit.

Ad secundum; disparitas est, quod dum concupis-

centia tollit peccatum, tunc impediat usum rationis, non permittendo intellectum deliberare de actione; sed ignorantia non sic impedit usum rationis quoad deliberationem.

P. An sicuti agens contra jus naturæ semper peccat, nec excusatur per ignorantiam, ita etiam docens?

R. Cum distinctione: siquis aliquid contra jus naturæ doceat in ordine ad praxim, dicendo quod secundum suam doctrinam liceat operari, tunc semper peccat; quia sic docens inducit ad actum contra jus naturæ, æque ac consulens, hortans, etc. et hoc declarare videtur Christus *Matthæi* 15. *cap.* dum tam de cæco qui ducit, nempe doctrina, quam de eo qui actione sequitur, pronuntiat ambos in foveam cadere: si vero doceat tantum speculative, hoc est mere investigando veritatem sine ordine ad praxim, dicendo tantum quid ponderatis utriusque partis argumentis videatur verius, tunc non peccat; quia sentire intra se contra jus naturæ, illudque judicium verbo vel scripto exprimere, alios docendi gratia, non est malum secundum se, malum scilicet morale seu peccatum; nam dici potest quoddam malum, sicuti error dicitur malus et inordinatus. Neque dici potest esse obligationem corrigendi tale judicium erroneum, ne ex eo agatur contra jus naturæ; quia supponitur illud judicium non ordinari ad praxim, adeoque nullum esse periculum ex eo agendi contra jus naturæ: jam autem supra diximus ignorantiam juris naturæ posse esse inculpabilem, dum ex ea non est agendum.

Petes: quare ergo docens contra jus naturæ non semper peccet æque ac agens?

R. Disparitas est quod, qui tantum docet, non debeat propterea habere affectum erga objectum intrinsece malum, sicuti ille, qui agit; qui enim v. g. docet licere occidere invasorem bonorum temporalium, non ideo vult et amat istam occisionem, quamvis judicet esse licitam.

§ VI.

Solvuntur Objectiones.

OBJECTIO I.

DATUR ignorantia invincibilis injure positivo divino : ergo et in jure naturali.

R. Disparitas est, quod lex naturalis contineat intrinsece bona et mala, seu talia, quæ conveniunt vel disconveniunt creaturæ rationali, qua tali, et ideo etiam nobis data est cum natura : convenit autem ut bonitas et sapientia divina non permittat creaturam rationalem agere aliquid, quod ipsus naturam dedecet, et cum illa habet repugnantiam : quæ ratio non militat pro jure positivo divino, cum illud non contineat aliqua, quæ necessario dedecent creaturam rationalem.

DICES : Deus bene permittit ut homo ex ignorantia facti invincibili agat aliquid, quod est intrinsece malum, adeoque quod dedecet creaturam rationalem, uti patet ex facto *Jacob* accedentis ad *Liam ;* ille enim sine peccato fecit actionem, quæ erat intrinsece mala : ergo etiam posset permittere, ut tale quid agat ex ignorantia juris naturæ invincibili.

R. Disparitas est, quod dum quis ex ignorantia invincibili facti facit aliquid, quod a parte rei est intrinsece malum, non facit istam actionem voluntarie sub ea ratione, sub qua est mala, sive sub qua illi inest malitia, sed sub ista ratione prorsus est involuntaria ; nam dum v. g. venator ex ignorantia invincibili occidit hominem loco feræ, actio illa quæ mala est in quantum est occisio hominis, non est ipsi voluntaria sub illa ratione ; siquidem occisio hominis non est ipsi voluntaria, cum non cognoscat esse hominem, et ejus voluntas non feratur in hominem, sed in feram : verum aliud est, dum quis ex ignorantia juris naturæ agit contra illud : quia ille voluntarie ponit actionem sub ea ratione, sub qua est mala ; qui enim v. g. ex ignorantia juris naturæ fornicatur, sciens et volens exercet actum fornicationis sub ea ratione, sub qua est malus, licet ignoret esse malum,

cum perfecte cognoscat se accedere ad non suam, in quo consistit malitia fornicationis. Magis autem convenit, ut Deus non permittat hominem agere ex ignorantia juris naturæ, cum ipse alias voluntarie et humano modo poneret actionem intrinsece malam, quam ex ignorantia facti, dum non ponit talem actionem voluntarie.

OBJECTIO II.

IGNORANTIA juris naturæ non debet dici magis vincibilis, quam ignorantia juris divini positivi; quia ignorantia juris naturæ non semper potest vinci viribus humanis, sed quandoque tantum per gratiam et illuminationem vel ereptionem ex occasione agendi contra dictum jus; atqui ignorantia juris divini positivi etiam vinci potest per gratiam Dei et illuminationem; si enim homo faceret totum, quod in se est, illuminaretur de jure positivo divino.

R. Disparitas est, quod ignorantia juris naturæ vinci possit per media ordinaria, non quidem semper per vias naturales, proprium scilicet studium, et recursum ad viros doctos, sed saltem per gratiam ordinarium et per modum communem, quo Deus nobiscum agit, et gratias distribuit: ignorantia autem juris divini positivi, licet absolute vinci possit, non tamen semper potest vinci per gratiam ordinariam, sed quandoque ad hoc gratia extraordinaria opus est; aliquando enim non potest infidelis habere notitiam juris divini positivi, nisi per miraculum, nisi v. g. Deus eum immediate per se instrueret, vel Angelum mitteret: jam autem dum aliquid non potest fieri modo ordinario, licet possit absolute fieri, sed tantum modo extraordinario, dicitur tamen simpliciter fieri non posse, sic v. g. simpliciter dicitur hominem per totam vitam non posse evitare omnia peccata venialia; quia nimirum id non potest per gratiam ordinariam, licet id possit per gratiam extraordinariam.

OBJECTIO III.

S. Thomas 1. 2. q. 94. a. 6. in Corp. dicit, quod quantum ad præcepta secundaria, possit lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas per-

suasiones, vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos.

R. Dicit quidem S. Thomas legem naturalem, seu ejus notitiam posse deleri de cordibus hominum, sed non dicit hoc fieri posse inculpabiliter: e contra satis indicat deletionem illam seu ignorantiam esse culpabilem et voluntariam in causa, dum dicit hoc non fieri, nisi propter malas persuasiones, pravas consuetudines et habitus corruptos.

OBJECTIO IV.

IGNORANTIA juris naturæ *speculative* potest esse invincibilis: ergo et *practice*.

R. Disparitas est, quod, dum quis mere speculative ignorat jus naturæ, non sit periculum ullius peccati, adeoque non est ratio, quare Deus ipsum specialiter adjuvaret ad talem ignorantiam depellendam: unde admittimus ignorantiam speculative invincibilem, non tantum in rudibus, sed etiam in doctissimis Theologis, circa difficiles et obscuras juris naturæ quæstiones. Aliud est dum quis ignorat *practice*, sive quando hic et nunc agendum est, patet enim talem ignorantiam adferre periculum agendi contra jus naturæ casu quo non depellatur.

OBJECTIO V.

MULTI SS. Patres ex ignorantia docuerunt aliqua contra jus naturæ, idemque fecerunt et adhuc faciunt multi viri scientia et probitate præditi, prout patet ex eo, quod sibi mutuo adversentur circa plures quæstiones juris naturæ, his sustinentibus unam partem contradictionis, et aliis alteram, in quo necesse est alterutros errare; si autem non daretur ignorantia juris naturæ, sequeretur istos SS. Patres, piosque Doctores mortaliter peccasse, et probabiliter esse damnatos, cum in ista doctrina probabiliter sint mortui. Item sic formari potest argumentum: illi SS. Patres et Doctores fecerunt totum, quod potuerunt, ad vincendam dictam ignorantiam; non enim est præsumendum, quod non satis serio studuerint, nec sufficienter Deum orarint; et tamen istam ignorantiam non vicerunt: ergo erat invincibilis.

R. Vel illi SS. Patres, piique Doctores docuerunt aliqua contra jus, tantum *speculative*, et in isto casu non peccaverunt, ipsorumque ignorantia circa jus naturæ fuit tantum speculativa, quæ potest esse invincibilis : vel docuerunt etiam *practice*, quo casu peccaverunt quidem, sed non nisi venialiter, sine quibus peccatis viri etiam sanctissimi non vivunt ; " si enim dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus," inquit S. Joan. cap. 1. suæ Epist. Peccaverunt scilicet venialiter in omissione alicujus parvæ diligentiæ in indaganda veritate, puta non studendo, vel non orando Deum sufficienter. Vel si forte peccaverint moraliter, potuerunt agere pœnitentiam generalem de suis peccatis ignorantiæ, et sic non sequitur eos esse damnatos.

Ex his patet, quid sit dicendum ad secundum argumentum, nempe negandum esse assumptum cum ejus probatione. Deinde quod ista argumenta non concludant, patet ex eo, quod simile formari possit contra vincibilitatem concupiscentiæ : nam multi sancti etiam egerunt contra legem ex concupiscentia, et tamen certo non fuerunt a peccato excusati.

OBJECTIO VI.

Si non detur ignorantia invincibilis in jure naturæ, ergo qui ex ignorantia commisit aliqua peccata contra jus naturæ, v. g. qui in juventute commisit aliqua peccata contra castitatem, quæ non putavit esse peccata, semper confitebitur invalide ; semper enim voluntarie omittet ista peccata. Unde sequitur ulterius, quod si postmodum cognoscat se commisisse aliquod peccatum mortale contra jus naturæ, teneatur repetere omnes confessiones totius vitæ, si iterum aliquid novi inveniat, adhuc tenebitur repetere, et sic toties, quoties de novo cognoscet se commisisse aliquod peccatum contra jus naturæ.

R. Illud argumentum non concludere contra ignorantiam invincibilem remotarum conclusionum juris naturæ, nam idem formari potest contra ignorantiam primorum principiorum, quæ tamen semper est vincibilis, imo idem formari potest contra ignorantiam vincibilem juris positivi, tam humani quam divini ; qui

enim ex ignorantia vincibili peccavit contra jus divinum vel humanum, durante ignorantia numquam confitebitur illud peccatum. Deinde negatur inde sequi confessiones durante ignorantia factas, esse invalidas et reiterandas ; non enim tales sunt, si talis diligenter examinaverit suam conscientiam, et non retinuerit affectum actualem nec virtualem erga dictum peccatum ignorantiæ, quod colligi potest ex eo, quod tantum per accidens illud peccatum commiserit, et amplius postea non fecerit ; verum de hoc alibi.

QUÆSTIO III.

DE CIRCUMSTANTIIS ACTUUM HUMANORUM.

ARTICULUS PRIMUS.

DE NATURA ET DIVISIONE CIRCUMSTANTIARUM IN GENERE.

§. I.

Quid sit Circumstantia.

ACTIONES habent accidentia, sicuti res ; notum est, quod res ab actionibus distinctæ, habeant accidentia, id est, certas qualitates, quæ ipsis inhærent, sed quæ non sunt de eorum substantia, eo quod possint concipi et esse sine istis qualitatibus. Sic v. g. quod homo sit albus non niger, doctus non ignarus, sunt accidentia respectu hominis, quia potest homo esse sine istis qualitatibus. Idem ergo est de actionibus, quæ habent certas conditiones, seu qualitates, quæ actum aliquo modo contingunt, sed tamen non sunt de illius substantia, utpote quæ possunt concipi et esse sine illis. Sic v. g. quod operans sit talis, quod cognitio ex parte illius sit imperfecta, quod voluntas feratur in objectum cum magna vehementia,

vel cum aliqua repugnantia, quod actio fiat talibus modis, quod referatur ad talem finem, quod ex illa sequatur talis effectus, quod objectum ejus sit tale, quod fiat tali et tali tempore, quod duret tamdiu, sunt totidem accidentia respectu ipsius actionis, quia eam aliquo modo contingunt, sic tamen ut non sint de ejus substantia, cum possit actio concipi et esse sine illis conditionibus. Ad substantiam autem actionis, præsertim humanæ, pertinent persona operans, cognitio ex parte intellectus, inclinatio voluntatis in objectum, actio ipsius potentiæ efficientis opus, objectum seu res, circa quam versatur ista actio, etc. sine his enim non potest esse vel concipi actio humana: unde *circumstantia actus humani* generatim nil est aliud, quam quædam conditio, vel qualitas, quæ aliquo modo contingit actum, sic tamen ut non sit de ejus substantia: et talis conditio dicitur circumstantia, quia non ingreditur substantiam, seu essentiam actus, sed tantum illum concomitatur et circumstat: sic v. g. quod ille qui furatur sit religiosus, quod res ablata sit sacra vel sit pauperis, sunt circumstantiæ respectu furti: quia aliquo modo contingunt furtum, seu aliquo modo ad illius substantiam pertinent, non tamen proprie sunt de ejus substantia seu essentia, cum sine istis conditionibus furtum possit concipi et esse, cujus essentia consistit in eo, quod aliquis auferat rem alienam invito domino, non autem in eo, quod religiosus auferat, nec quod res ablata sit sacra, etc. Contra quod res ablata sit aliena, non est circumstantia respectu furti; quia hoc ad ejus essentiam pertinet; non enim concipi nec esse potest furtum sine ablatione rei alienæ.

Notandum tamen quod aliquando id, quod est circumstantia respectu actus alicujus simplicis, constituat cum ipso actu unum actum totalem et alterius malitiæ, qui complectitur priorem actum et simul istam circumstantiam, et qui speciali nomine appellatur; et tunc id, quod est circumstantia respectu actus simplicis, non est tamen circumstantia respectu totalis actus et novæ speciei, sed est de illius substantia: sic v. g. si res furto ablata sit sacra, est quædam circumstantia respectu furti simplicis; non

est tamen circumstantia respectu sacrilegii, sed est de illius substantia : quia furtum sacrilegum essentialiter involvit, quod res furto ablata sit sacra. Similiter quod fœmina non sua, quacum quis habet copulam, sit ejus consanguinea vel alteri nupta, est quædam circumstantia respectu simplicis fornicationis ; non est tamen respectu incestus vel adulterii : quia istæ conditiones pertinent ad essentiam dictorum actuum ; incestus enim essentialiter involvit quod fœmina illa sit consanguinea, et adulterium quod sit alteri nupta, sine quibus conditionibus foret simplex fornicatio. Et generatim, *quando aliquis actus suam speciem*, sive in genere naturæ, sive in genere moris, *desumit ab aliqua conditione* seu circumstantia, *conditio illa non est circumstantia* respectu dicti actus, *sed* ejus *essentiam ingreditur*. Solent autem actus desumere suam speciem a certis conditionibus, sed præsertim a fine : sic v. g. quod datio pecuniæ sit actus talis speciei, puta quod sit eleëmosyna potius quam actus alterius naturæ, habet ex eo, quod fiat ad sublevandam miseriam proximi ; quod si pecunia detur ad alium finem, v. g. ad satisfaciendum alicui debito, vel ad honorem Dei, erit actus Justitiæ, vel Religionis, et si detur ad obtinendum beneficium, erit Simonia.

§ II.

De divisione Circumstantiarum.

Circumstantia alia est physica, alia moralis. *Physica* seu *naturalis*, scilicet *pure*, est conditio, quæ tantum est circumstantia respectu actus, quatenus consideratur *physice* et secundum suam entitatem, non vero quatenus consideratur ut moralis, sive secundum suam moralitatem, eo quod nihil faciat ad actus bonitatem vel malitiam augendam vel minuendam : sic v. g. quod furtum vel eleëmosyna fiat manu dextera vel sinistra, in auro vel argento, est circumstantia mere physica respectu furti et eleëmosynæ ; quia hoc nil facit ad augendam bonitatem vel malitiam istorum actuum.

Circumstantia moralis est illa, quæ est circumstantia respectu actus considerati secundum suam mora-

litatem; per moralitatem autem actus, quæ aliter vocatur *esse morale*, intelligitur conformitas vel difformitas ipsius actus cum regulis morum, sive cum recta ratione et lege æterna; quæ sunt duæ regulæ morum: unde circumstantia moralis est certa conditio, quæ non est de substantia actus moralis, sed tantum actum moralem aliquo modo contingit, scilicet faciendo aliquid ad ejus moralitatem, sive ejus bonitatem vel malitiam augendam, vel minuendam: prout est v. g. sanctitas vel quantitas rei ablatæ respectu furti; quod enim res ablata sit sacra vel notabilis, auget malitiam furti, et non est de ejus substantia, nec physica nec morali, cum simplex furtum, independenter ab istis conditionibus, habeat et suam naturam et suam moralitatem, nempe malitiam; tota enim furti natura et malitia habetur in eo, quod res auferatur invito rationabiliter domino, etiamsi res illa non esset sacra, aut profana aut notabilis.

Debet circumstantia moralis aliquo modo contingere actum moralem, quatenus moralis est, sive ejus moralitatem, et hoc fit, dum auget vel minuit bonitatem vel malitiam actus: unde quod quis det eleëmosynam manu dextera vel sinistra, non est circumstantia moralis respectu eleëmosynæ, sed tantum *physica;* quia hoc non auget bonitatem eleëmosynæ.

Insuper debet circumstantia moralis non esse de essentia actus moralis; accidens enim numquam est substantia rei, adeoque ipse actus debet esse moralis, et consequenter habere aliquam bonitatem vel malitiam independenter ab ista circumstantia; ita ut circumstantia bonitati vel malitiæ præexistenti in actu tantum superaddat aliquam bonitatem vel malitiam accidentalem, aut demat. Unde sequitur quod, si aliquis actus non habeat moralitatem, sive aliquam bonitatem vel malitiam, nisi dependenter ab aliqua circumstantia, tunc ista circumstantia non sit circumstantia moralis respectu dicti actus, sed ejus essentiam moralem ingrediatur: et sic v. g. dies jejunii non est circumstantia moralis (quamvis sit physica) respectu manducationis carnium tali die, sed pertinet ad ejus essentiam moralem. Quia talis manducatio non est actus moralis, nec habet aliquam malitiam, nisi de-

pendenter a lege prohibente, vel ab aliqua alia conditione.

Hoc conforme est principio jam tradito, nempe *dum aliquis actus accipit suam speciem ab aliqua circumstantia*, sive dum constituit cum illa unum actum totalem, et novæ speciei, tunc *ista circumstantia non est circumstantia* respectu actus totalis, *sed* ejus *essentiam ingreditur ;* in casu autem posito actus accipit suam speciem, nempe fit moralis, ab aliqua circumstantia, vel quod idem est, constituit cum illa unum actum totalem, et novæ speciei, scilicet actum moralem : adeoque simpliciter dici debet, quod ista circumstantia non sit circumstantia respectu actus moralis, sed quod ingrediatur ejus essentiam, quatenus moralis est. Hinc resolvitur, quod dum actus bonus refertur ad finem malum, ut dum eleëmosyna datur ob vanam gloriam, malus finis, nempe vana gloria, non sit circumstantia respectu eleëmosynæ, sed ejus essentiam moralem ingrediatur : quia eleëmosyna, in casu, accipit suam speciem moralitatis, nempe suam malitiam, a vana gloria, et licet secundum se habeat aliquam moralitatem, scilicet bonitatem ; dum tamen refertur ad finem malum, amittit istam speciem moralitatis seu bonitatem, et acquirit novam speciem, scilicet malitiam ; *actus* enim *bonus relatus ad malum finem, fit malus* ratione finis mali, qui ejus bonitatem destruit et suam malitiam ipsi communicat.

Agimus hic tantum de circumstantiis moralibus, et sunt triplicis generis ; quædam sunt *mutantes speciem*, aliæ intra eandem speciem *aggravantes*, et aliæ *minuentes*.

Circumstantiæ *mutantes speciem* sunt, quæ actui superaddunt aliquam bonitatem vel malitiam diversæ speciei et rationis ab illa, quam jam inde habent, ita ut habeat bonitates vel malitias diversæ speciei : tunc autem superadditur bonitas diversæ speciei, ab illa, quæ præexistit in actu, quando spectat ad diversam virtutem ; unaquæque enim virtus habet specialem bonitatem in sua natura distinctam a bonitate alterius : et tunc superadditur malitia diversæ speciei, dum malitia circumstantiæ habet peculiarem difformitatem cum recta ratione ; quod contingit, dum re-

pugnat diversæ virtuti, vel eidem, sed diverso modo ; vel diversis præceptis, ex diversis motivis latis ; hinc circumstantia finis est *mutans speciem*, respectu eleëmosynæ, quam quis dat ad satisfaciendum Deo pro peccatis : quia eleëmosynæ continenti bonitatem virtutis misericordiæ, superaddit aliam speciem bonitatis, scilicet virtutis pœnitentiæ. Similiter circumstantia loci sacri est *mutans speciem*, respectu homicidii, quod in eo committitur, quia homicidio continenti malitiam injustitiæ, superaddit novam speciem malitiæ, nempe contra religionem.

Nova species malitiæ, quam circumstantia superaddit, sæpe quidem mortalis est, non tamen semper ; sed quandoque tantum est venialis ; uti patet in circumstantia temporis Sacri, de qua postea ; cæterum circumstantiæ mutantes speciem sunt fere omnes quæ exprimuntur hoc versu :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Circumstantiæ *aggravantes* intra eandem speciem, quæ et *mere aggravantes* vocantur (nam mutantes speciem etiam aggravant) sunt illæ, quæ superaddunt bonitatem vel malitiam ejusdem speciei cum illa, quam habet actus : sive quæ non superaddunt diversam speciem bonitatis vel malitiæ, sed tantum augent bonitatem vel malitiam, quæ in actu præexistit, ita ut differentia tantum sit penes majus et minus ; et passim tres sunt hujusmodi circumstantiæ, nempe *intensio*, seu vehementia actus, quæ continetur sub circumstantia *quomodo : duratio*, quæ pertinet ad circumstantiam *quando :* et *quantitas*, quæ pertinet ad circumstantiam *quid*. Augetur enim bonitas vel malitia per majorem intensionem, seu vehementiam actus, item per longiorem durationem et etiam per quantitatem rei, circa quam versatur, ut fit in eleëmosyna, furto, detractione, etc. ; sed bonitas et malitia illæ, quæ additur, semper est ejusdem speciei et naturæ cum ea, quam habet actus consideratus absque hujusmodi circumstantia. Quandoque etiam affectus, qui ex actione sequitur, et qui pertinet ad circumstantiam *quid*, est circumstantia *mere aggravans*, prout videre est

in furto, ex quo dominus patitur damnum emergens, vel etiam lucrum cessans.

Circumstantiæ aggravantes sunt duplicis generis, nempe, vel *notabiliter* vel *leviter* tantum aggravantes. *Notabiliter aggravantes* sunt illæ, quæ superaddunt bonitatem, vel malitiam notabilem: censetur autem malitia notabilis, dum secundum se est mortalis: sic v. g. in supposito, quod ad furtum mortale requiratur ablatio unius floreni, siquis furetur duos florenos, secundus florenus primo superadditus erit circumstantia notabiliter aggravans respectu furti gravis; quia ei superaddit malitiam de se mortalem, facitque ut furtum æquivaleat duobus furtis mortalibus.

Circumstantiæ *minuentes* sunt illæ, quæ aliquid diminuunt de bonitate vel malitia, quam habet actus, ita ut illam non tollant; et quidem si aliquid notabile diminuant, v. g. tollendo culpam de se mortalem, erunt *notabiliter diminuentes;* ut si quis fornicetur cum consanguinea, quam invincibiliter ignorat esse consanguineam. Circumstantiæ diminuentes fere omnes spectant ad circumstantiam *quomodo*, et sunt sequentes: "ignorantia, metus, concupiscentia antecedens, et consuetudo retractata."

ARTICULUS II.

DE CIRCUMSTANTIIS IN PARTICULARI.

§ I.

De Circumstantia: Quis.

SEPTEM communiter numerantur Circumstantiæ, hoc versu comprehensæ:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Per particulam *quis* seu *qualis*, intelligitur conditio seu qualitas personæ operantis, aliquid faciens ad bonitatem vel malitiam actus; ut quod quis sit Sacerdos,

vel conjugatus, vel voto castitatis obstrictus: hoc pertinet ad circumstantiam *quis*, dum illa qualitas personæ operantis addit malitiam actui; quod fit præsertim in sequentibus casibus: in fornicatione, si fornicator sit conjugatus, additur simplici fornicationi, quæ est contra castitatem, malitia diversæ speciei, scilicet contra justitiam, in quantum abutitur corpore, quod tradidit comparti; et si sit consanguineus vel affinis complici, additur etiam malitia diversæ speciei, scilicet contra pietatem, in quantum agit contra reverentiam, quam sibi in tali actu consanguinei debent. Et generatim in peccatis luxuriæ qualitas Clerici constituti in sacris ordinibus, item personæ religiosæ, aut simplici voto castitatis obstrictæ, superaddit istis peccatis malitiam diversæ speciei, nempe malitiam contra religionem, in quantum illi violant suum votum, suasque personas profanant per actiones, quæ directe repugnant fini ad quem sunt consecratæ.

Idem est de illis, qui peccant in aliis materiis, dum speciali obligatione, puta voti, aut juramenti, aut promissionis, se ad aliqua præcepta observanda, seu ad aliqua peccata vitanda obstrinxerunt; ut si quis fecerit votum jejunandi in quadragesima: idem est de iis qui peccant in materia charitatis contra proximum, dum aliunde, puta ex officio, proximo tenentur succurrere: unde Magistratus non impediens, in quantum potest, furta vel homicidia, et Pastor non administrans Sacramenta, non solum peccant contra charitatem, sed etiam contra justitiam.

Item qualitas Sacerdotis, Pastoris, Superioris, Patris et Matris communiter superaddit malitiam diversæ speciei actionibus malis, quas ipsi coram aliis committunt, nempe malitiam scandali; eo quod tales exemplo soleant alios ad peccatum inducere, sicuti contra qualitas talium personarum potest augere bonitatem actionum bonarum, quas publice faciunt, in quantum exemplo suo trahunt alios ad sui imitationem. Sed istum effectum bonum debent expresse intendere, juxta ante dicta: ad circumstantiam *quis* reducitur *consuetudo operantis;* quod enim quis sit consuetudinarius, sive ex mala consuetudine commit-

tat aliquod peccatum, id potest diminuere malitiam actus, juxta ante dicta, si nempe consuetudo sit retractata.

§ II.

De Circumstantia : Quid.

Per *quid* vel *circa quid*, intelligitur primo qualitas rei aut personæ, circa quem actio versatur : secundo rei quantitas : tertio effectus, qui ex actione sequitur, an scilicet actio sit nociva, scandalosa, etc. dummodo ista qualitas aliquid faciat, ad bonitatem vel malitiam actus : unde sub particula *quid* tres circumstantiæ comprehenduntur.

Qualitas rei præsertim attenditur in furto, an nempe res ablata, sit sacra ; quæ qualitas furto, quod est contra Justitiam, addit malitiam diversæ speciei, scilicet contra religionem.

Qualitas personæ attenditur in occisione, mutilatione, percussione, etc. an nempe ille qui mutilatur, aut percutitur sit Clericus, vel Religiosus ; quo casu, peccato contra justitiam additur malitia diversæ speciei, scilicet contra religionem. Item an sit parens, vel consanguineus, quo casu additur malitia contra pietatem, vel observantiam ; adeoque etiam diversæ speciei ; qualitas personæ etiam attenditur in peccatis contra castitatem, etiam internis, ut pravis cogitationibus et delectationibus morosis : an nempe peccatum contra castitatem, pro objecto habeat, aut committatur cum Clerico in Sacris Ordinibus constituto, aut cum persona religiosa, aut simplici voto castitatis obstricta ; quo casu, peccato contra castitatem additur malitia diversa speciei, scilicet contra religionem : item, an pro objecto habeat, aut committatur cum persona consanguinea, affini, vel conjugata ; siquidem in primo casu additur malitia contra pietatem in secundo casu contra justitiam communiter diversæ speciei.

Quantitas rei, suæ materiæ præcipue consideratur in injuriis, quæ fiunt proximo ; sic attenditur, quantam summam fur abstulerit, quam graviter quis alterum læserit, aut diffamaverit ; hæcque circumstantia est tantum aggravans intra eandem speciem.

Effectus, qui ex actione sequitur, maxime attenditur in peccatis injustitiæ ; sic in homicidio attenditur, an v. g. ex eo sequatur integra desolatio familiæ ; in percussione, utrum operarius possit laborare ; an fœmina sit gravida, et inde sequatur abortus ; in furto, an dominus patiatur lucrum cessans, vel damnum emergens. Et similiter in detractione, an diffamatus inde patiatur aliquod damnum : attenditur etiam in mendaciis, maleficiis, et ebrietate : item effectus generatim attenditur in omnibus peccatis, quibus datur alteri scandalum, sive quibus alteri præbetur occasio labendi in aliquod peccatum, quod fit, non tantum dum aliquis sollicitat, expresseque intendit inducere ad malam actionem, v. g. ad fornicationem, ebrietatem, etc. sed etiam quotiescumque sine justa causa facit actionem et simul prævidet, aut saltem potest et debet prævidere, proximum ista actione peccaturum.

Circumstantia effectus, uti patet ex omnibus hisce casibus, actioni malæ fere semper addit malitiam diversæ speciei, nisi quod in furto potius soleat aggravare intra eandem speciem.

§ III.

De Circumstantia : Ubi.

Per *ubi* intelligitur certa *qualitas loci*, in quo fit actio, aliquid faciens ad ejus bonitatem vel malitiam ; ut quod locus sit sacer aut publicus ; quæ sunt duæ qualitates, quæ præcipue attendi solent.

Qualitas loci *sacri* superaddit malitiam diversæ speciei, scilicet sacrilegii, peccatis, quæ committuntur in Ecclesia ; quia peccata generatim repugnant fini, ad quem ecclesia est consecrata, qui est, ut ibidem colatur Deus. Verum nova illa malitia, quæ superadditur, non semper est mortalis. Mortalis est in peccatis, quæ Ecclesiæ ex motivo religionis specialiter prohibuit perpetrari in loco sacro ; qualia sunt peccata contra mansuetudinem aut castitatem, nempe injusta occisio, mutilatio, et percussio cum notabili sanguinis effusione ; item fornicatio, et pollutio voluntaria. Item mortalis est in furto, si res, quæ auferatur ex loco sacro, sit sacra, vel saltem sit ibi depo-

sita, tamquam in asylo, ut ob reverentiam loci sacri sit tutior, sine quo mortalis non est: unde non committit sacrilegium, qui in Ecclesia crumenam alicujus surripit.

Qualitas loci *publici* sæpe addit actioni malæ, quæ fit publice, malitiam diversæ speciei, nempe scandali, vel injustitiæ; scandali, si ex eo quod quis publice peccet, alii scandalisentur, prout si quis fornicetur publice et coram aliis; et malitiam injustitiæ, scilicet infamiæ, si peccatum redundet in infamiam aliorum, prout fit, v. g. dum religiosus publice peccat; inde enim sequitur infamia conventus et ordinis. Quandoque etiam dicta qualitas tantum addit malitiam ejusdem speciei, ut dum quis alterum diffamat publice et coram aliis.

§ IV.

De Circumstantia: Quibus auxiliis.

Per particulas *quibus auxiliis* intelliguntur media seu instrumenta, vel personæ, quibus aliquis utitur ad actionem malam faciendam; dummodo ista media aliquid conferant ad malitiam dictæ actionis, prout fit in sequentibus casibus, in quibus quædam media superaddunt malitiam diversæ speciei: si quis ad actionem malam utatur hominibus, ut si jussu, mercede, vel precibus, consilio, etc. inducat alterum v. g. ad occidendum unum tertium, vel furandum, aut puellam ad secum fornicandum, malitia istius actionis superaddit specialem malitiam scandali, in quantum est causa peccati alterius; et adhuc aliam specialem addit, si ad inferendum alicui damnum utatur ejus domesticis, subditis, consanguineis, aut amicis: item siquis utatur arte magica, seu ope dæmonis ad aliquod facinus perpetrandum, malitiæ istius peccati superadditur specialis malitia pacti cum dæmone: item siquis ad actum malum utatur rebus sacris, puta oleo sacro, aqua benedicta ad sortilegium, superaddit suo peccato specialem malitiam contra religionem: simile quid fecerunt *Simeon* et *Levi* Gen. 34. utendo circumcisione, ad occidendos *Sichimitas*.

§ V.

De Circumstantiis : Cur *et* Quomodo.

Per particulum *cur* intelligitur finis, ad quem operans refert suum actum, dummodo actui superaddat aliquam bonitatem vel malitiam. Sæpe autem finis superaddit bonitatem vel malitiam diversæ speciei, prout fit, dum quis dat eleëmosynam ad sublevandam miseriam pauperis et simul ad satisfaciendum Deo pro peccatis suis ; vel dum quis furatur ad fornicandum aut sese inebriandum : quandoque tamen etiam tantum aggravat intra eandem speciem, ut dum quis ab uno furatur scalas, ut in domo alterius furari possit.

Cum hic agatur de fine, ut circumstantia, notandum est quod per particulam *cur* non intelligatur qualiscumque finis ; non enim intelligitur finis intrinsecus operis, cum ille sit de substantia actus ; neque etiam intelligitur omnis finis extrinsecus, seu operantis ; quia dum actus desumit suam speciem moralitatis a fine operantis, ut dum quis dat eleëmosynam puellæ ad fornicandum, tunc finis operantis non est circumstantia actus, sed pertinet ad ejus substantiam, secundum dicta articulo præcedenti. Unde solum intelligitur ille finis extrinsecus seu operantis, qui non est de substantia actus moralis, sed tantum aliquid facit ad bonitatem vel malitiam ejus augendam, vel minuendam.

Per particulam *quomodo* intelligitur modis accidentalis, quo fit actio, et faciens aliquid ad ipsius bonitatem vel malitiam, ut quod actio fiat cum magna intensione, vel ex ignorantia, aut passione, per violentiam aut sævitiam ; et non intelligitur modus essentialiter requisitus ad actum moralem, ut quod actio fiat voluntarie, libere, bene, vel male ; quia hic modus non est accidens respectu actus moralis, sed est de ejus substantia.

Varii sunt modi accidentales respectu actus moralis, inter quos aliqui addunt bonitatem vel malitiam diversæ speciei, aliqui tantum aggravant intra eandem speciem, et aliqui diminuunt.

Modi diminuentes sunt ignorantia, sicut et inadvertentia, item metus et concupiscentia, seu passio antecedens, et consuetudo retractata ; quæ juxta ante dicta, diminuunt voluntarium et peccatum, et quandoque illud tollunt.

Modus, qui tantum *auget* bonitatem vel malitiam intra eandem speciem, est intensio seu vehementia actus: aliqui addunt extensionem seu illius durationem; sed eam alii comprehendunt sub circumstantia *quando*. Clarum est quod actus eo sit pejor aut melior, quo fit cum majori intensione, seu cum majori vehementia et fervore; est enim magis voluntarius, cum fiat cum majori inclinatione voluntatis in objectum. Patet etiam quod bonitas vel malitia illa, quæ superadditur, sit ejusdem speciei et rationis cum præjacente. Interim cum intensio sit quid mere internum, non potest facile cognosci quanta sit; quamvis aliquatenus colligi possit ex affectibus externis.

Ad modum actus interni pertinet, an sit simplex complacentia, aut desiderium, et an desiderium illud sit efficax, aut inefficax: verum plena cognitio et advertentia non annumeratur modis augentibus bonitatem aut malitiam, licet videatur esse modus augens; peccatum enim est gravius, dum fit scienter et cum plena advertentia, quam dum fit ex ignorantia vincibili, aut cum semi-plena advertentia; quia supponimus actum humanum esse perfectum in suo genere, adeoque fieri cum plena libertate plenaque cognitione.

Modi, qui addere solent malitiam diversæ speciei actibus, quibus conjunguntur, sunt in primis vis seu violentia ; hæc enim si conjungatur furto, addit malitiam rapinæ ; si detractioni, malitiam contumeliæ; si fornicationi, scilicet cum puella reluctante aut consentiente quidem, sed inventis parentibus, vel tutoribus, addit malitiam raptus. Item talis est feritas, qua quis alterum occidit, prout si ipsum lento igne comburat, aut post mortem discerpat membra, jecur extrahat, etc. ista enim feritas addit homicidio specialem malitiam: talis quoque est modus, quo peccatum committitur, an scilicet committatur ex formali contemptu legis aut legislatoris ; ex formali odio, superbia, etc.

§ VI.

De Circumstantia: Quando.

Per *quando* intelligitur certa *qualitas temporis*, quo actio exercetur, aliquid faciens ad ejus bonitatem vel malitiam augendam: ut quod tempus illud sit longum vel sacrum, sive sit dies festi, aut jejunii. Circumstantia diei festi addit malitiam diversæ speciei, scilicet sacrilegii, peccatis mortalibus, quæ tali die committuntur: quia illa directe impediunt finem intrinsecum de sanctificando sabbato, id est, cultum divinum, et quidem magis impediunt, quam alia opera corporalia, casu quo non forent prohibita, quandoquidem per peccata positive inhonoretur Deus: generatim autem non licet agere contra finem intrinsecum præcepti alicujus eumque positive impedire; si hoc enim liceret, frustra tunc darentur præcepta, cum possent reddi inutilia, destruendo eorum finem intrinsecum, ad quem obtinendum dantur. Quapropter legislator semper censetur prohibere, si non expresse, saltem implicite et indirecte, ne finis intrinsecus sui præcepti positive impediatur: deinde censetur etiam prohibere id, quod repugnat substantiæ sui præcepti, ad quam substantiam pertinet finis intrinsecus: unde peccata mortalia censentur implicite et indirecte prohibita per præceptum de sanctificando sabbato, sicut etiam intemperantia cibi et potus per præceptum jejunii, de qua mox dicemus.

Verum communiter tantum addit malitiam levem, non vero mortalem; quod probari potest ex praxi pœnitentium, qui illam circumstantiam diei festi, quo peccatum mortale commiserunt, non solent in confessione exprimere, et confessariorum, qui de ea interrogare minime sunt solliciti: ratio autem est, quod peccata mortalia non sint directe et expresse prohibita præcepto Ecclesiæ de sanctificando sabbato, quemadmodum opera servilia, et quamvis sint indirecte prohibita, in quantum repugnant fini intrinseco istius præcepti, scilicet cultui Dei, non sic tamen ei repugnant, ut eum totaliter impediant: potest autem aliquis ante peccatum commissum, vel etiam post illud

Deum colere: atque ita cum peccato adhuc haberi potest finis intrinsecus præcepti; licet non ita perfecte. Aliud foret, siquis totam diem festi transigeret in peccatis: ille enim ultra malitiam peccatorum istorum, peccaret adhuc mortaliter contra præceptum de sanctificando sabbato; quod etiam videtur dicendum de eo, qui die valde sacra, v. g. in die Veneris sancta, aut in die Paschatis spectacula infamia exhiberet, baechanalia ageret; etc. talis enim videtur commissurus gravem irreverentiam contra temporis sanctitatem.

Circumstantia die jejunii addit similiter malitiam intemperantiæ cibi et potus isto die commissæ: quia intemperantia repugnat fini intrinseco jejunii, qui est maceratio carnis; verum non addit mortalem: quia in primis qui excedit in cibo die jejunii, equidem servat præceptum jejunii, cum supponatur abstinere a carnibus et a pluribus refectionibus; nec consequenter etiam impedit totaliter ejus finem intrinsecum, seu macerationem carnis, quamvis agat aliquatenus contra istum finem, sumendo sine justa ratione nimiam quantitatem cibi in prandio. Et similiter qui die jejunii excedit in potu, eo non obstante adimplet præceptum jejunii, cum abstineat a pluribus refectionibus et a cibis prohibitis; nec potus sumptio, etiamsi in magna quantitate, sit isto die specialiter prohibita ab Ecclesia, sicut manducatio carnium: neque talis destruit totaliter finem intrinsecum, qui est maceratio carnis, attento quod potus non sit ordinatus ad nutritionem, parumque nutriat: quia tamen aliquo modo nutrit, talis sic excedens in potu die jejunii gravius peccat, quam alio die, eo quod directe agat contra finem intrinsecum præcepti jejunii, propter quam rationem etiam ille videtur peccare, licet tantum venialiter, qui in die jejunii extra tempus refectionis sumit sine justa causa potum, præsertim non ita tenuem, licet non excederet.

Quidam putant circumstantiam diei, quo quis communicavit, addere specialem malitiam, et quidem mortalem peccato mortali isto die commisso: quod facile verum esse potest, dum quis immediate a sacra Communione aliquod enorme peccatum perpetrat v. g.

fornicationem, tunc enim videtur committi irreverentia contra Christum.

Circumstantia durationis actus, seu longitudinis temporis, quo duravit, quæ circumstantia melius exprimeretur per particulam *quamdiu*, auget bonitatem vel malitiam actus intra eamdem speciem, et sic pejor est delectatio morosa, si duret per quadrantem, quam si duret per unicum instans. Sed notandum, quod, ut duratio habeat rationem circumstantiæ, debeat esse extraordinaria, sive major, quam quæ ordinarie requiritur pro actu de quo agitur; nam ad quemlibet actum certa duratio requiritur: ista ergo duratio ordinaria non potest esse circumstantia actus, cum ad ejus substantiam aliquo modo pertineat: unde circumstantia durationis proprie est tantum excessus, quo particularis alicujus actus duratio superat durationem, qua similis actus passim solet durare et perfici: potest autem hæc circumstantia aliquando notabiliter aggravare, tuncque est obligatio eam confitendi, nempe quando notabiliter exceditur duratio ordinaria actus.

Inter circumstantias actuum humanorum non recensetur particula *quoties*, per quam intelligitur numerus actuum; quia per se numerus actuum non auget nec minuit bonitatem vel malitiam ullius actus in particulari, nequidem ultimi actus, nisi ex numero actuum sit generata consuetudo; sed illa spectat ad circumstantiam *quis* aut *quomodo*.

QUÆSTIO IV.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM.

ARTICULUS PRIMUS.

IN QUO CONSISTAT BONITAS ET MALITIA ACTUS HUMANI.

§ I.

De Actu physico et morali.

SICUTI res distinctæ ab actionibus, ut homo, statua, domus, considerari possunt dupliciter, nempe secundum quod sunt aliquod compositum ex materia, partibus, etc. et per comparationem ad regulas, secundum quas fieri debent, id est, secundum quod sunt conformes vel difformes istis regulis; ita et actus humani dupliciter considerari possunt, nempe secundum quod sunt aliqua entitas realis, sed immaterialis, procedens immediate a voluntate eliciente, vel ab alia potentia ex ejus imperio; et per comparationem ad regulas secundum quas fieri debent, quæ regulæ sunt *recta ratio* et *lex æterna*, id est, secundum quod sunt conformes vel difformes dictis regulis; et sicuti res dicuntur bonæ et perfectæ, scilicet physice seu naturaliter, quando sunt conformes regulis, secundum quas fieri debent, et contra malæ et defectuosæ, quando illis sunt difformes (homo enim dicitur physice, seu naturaliter bonus et perfectus, quando est factus conformiter ad regulas naturæ, sive quando habet omnia sua membra bene disposita: et contra, dicitur physice malus, defectuosus et imperfectus, quando est difformis istis regulis, prout si careat uno oculo vel pede, idemque est de domo vel statua, quæ similiter dicitur bona, quando est facta secundum regulas artis, et mala, quando istis regulis est difformis) ita etiam actus humani

dicuntur boni, quando sunt conformes regulis, secundum quas fieri debent, scilicet rectæ rationi et legi æternæ, et mali, quando iis sunt difformes.

Dum actus humani considerantur præcise secundum suam entitatem realem, dicuntur considerari *secundum* suum *esse naturale*, quia *esse naturale* actus nil aliud est, quam ipsa substantia et entitas realis actionis; et dum considerantur secundum quod sunt conformes vel difformes rectæ rationi et legi æternæ, dicuntur considerari secundum suum *esse morale*, quia *esse morale*, vel *moralitas* actus, nil est aliud, quam ejus conformitas vel difformitas cum recta ratione et lege æterna, quæ sunt morum regulæ. Quia tamen actus humani istis regulis non subjiciuntur, nec ab iis diriguntur, nisi in quantum simul considerantur esse liberi; generatim enim lex supponit subjectum quod dirigit, esse indifferens, sive non esse necessario determinatum ad id, quod ipsa præscribit: ideo libertas etiam ingreditur moralitatem actuum humanorum, ita ut moralitas proprie importet libertatem in actu, et conformitatem vel difformitatem cum recta ratione. Quod confirmatur ulterius; quia nisi in actu consideretur libertas, tunc ille non erit proprie moralis; quia non reddet operantem bene nec male moralum, laude nec vituperio dignum, siquidem illud proprie dicitur morale, quod operantem reddit bene vel male moratum, laude vel vituperio dignum; nisi etiam in actu consideretur conformitas vel difformitas cum recta ratione, quæ est ejus regula, ille non erit potius dicendus bonus, quam malus; generatim enim opus aliquod, ut domus, statua, etc. non dicitur bene vel male factum, nisi per comparationem ad regulam, secundum quam fieri debebat.

Ex his sequitur, quod actus moralis proprie sit actus liber, conformis vel difformis regulis morum. Unde sequitur ulterius, quod amor beatificus, qui de se valde conformis est rectæ rationi, et motus concupiscentiæ indeliberati, qui eidem sunt difformes, sicut et actus puerorum, qui interdum sunt etiam conformes vel difformes rectæ rationi, non sint proprie actus morales. Ex quo patet, quod non omnes

actus humani, vel perfecte voluntarii, sint morales, cum tales non sint ii, qui sunt necessarii. An autem omnis actus liber sit moralis? R. Negative, nam tales non sunt actus liberi in Deo: sunt quidem boni, sed non dicuntur morales, quia actus moralis importat relationem ad regulam præscribentem modum, secundum quem agere debemus, et cui morem genere tenemur: Deus autem non habet regulam, ad quam in agendo respiciat, sicuti nos, cum ipsemet sit sua regula; nec talem, cui tamquam superiori morem gerat, cum non habeat superiorem. Omnes tamen actus liberi in Angelis et hominibus sunt simul morales.

Moralitas actus in genere, duas species complectitur, nempe bonitatem, et malitiam moralem. *Bonitas* moralis est conformitas actus liberi cum recta ratione, adeoque actus moralis bonus nil aliud est, quam actus liber conformis rectæ rationi; *malitia* moralis est difformitas actus liberi cum recta ratione, sive est carentia conformitatis cum recta ratione, quam actus deberet habere: unde actus moraliter malus nil aliud est, quam actus liber difformis rectæ rationi, sive devians ab illius dictamine.

§ II.

De bonitate et malitia materiali et formali.

Notandum quod in actibus bonis et malis reperiatur aliqua bonitas et malitia independenter ab eo, an exerceantur libere vel non. Verum ista bonitas vel malitia non est proprie moralis; sed dicitur tantum *materialis*, vel *objectiva*, nilque aliud importat, quam quod actus in se sit conformis vel difformis rectæ rationi, et eatenus dignus prosecutione vel fuga; sic v. g. in eleëmosyna reperitur aliqua bonitas, quæ dicitur *materialis*, seu *objectiva*, etiamsi non exerceatur libere, etiamsi v. g. fiat a puero, vel amente; quia equidem ista eleëmosyna in se est conformis rectæ rationi et legi æternæ: et similiter in homicidio reperitur aliqua malitia, scilicet materialis et objectiva, independenter ab eo, an libere perpetretur; homicidium enim, licet commissum a puero vel amente aut

ab alio ex ignorantia invincibili facti, est in se malum seu difforme rectæ rationi: sed dum actus in se bonus vel malus exercetur libere, tunc bonitas vel malitia, quam in se habet, fit *formalis* et proprie *moralis*, operantique imputatur in laudem vel vituperium: unde bonitas vel malitia formalis non tantum importat, quod actus in se sit conformis vel difformis rectæ rationi: sed insuper quod voluntarie et libere exerceatur, adeoque cum cognitione bonitatis vel malitiæ, quæ est in actu, sine qua bonitas vel malitia erit pure *materialis*, et actus tantum materialiter bonus vel malus.

Ex dictis patet quod *esse morale* seu *moralitas*, adeoque *bonitas* et *malitia moralis* sit accidens respectu actus humani considerati in suo esse physico, quia non est de substantia physica actionis, sed est aliquid superadditum ipsi substantiæ, et quidem sic, ut ab ea possit abesse: unde sicuti v. g. accidens est respectu hominis, quod sit bonus vel malus, ita etiam accidens est respectu actus humani, quod sit bonus vel malus: ita ut bonitas utrobique sit tantum perfectio accidentalis, et malitia imperfectio accidentalis.

Hinc unus et idem actus consideratus secundum suam entitatem physicam, potest nunc habere esse morale, nunc eo carere, nunc habere bonitatem vel malitiam moralem, nunc habitum amittere: sic v. g. motus concupiscentiæ exurgens sine nostra voluntate, hactenus non habet esse morale, neque formalem bonitatem nec malitiam; si tamen postea accedat consensus voluntatis, habebit esse morale et malitiam formalem. Item dum quis actum de se licitum, adveniente interim prohibitione, adhuc prosequitur, actus ille in initio est bonus, et postea fit malus. Hinc etiam possunt duæ actiones esse eædem in esse physico, et diversæ in esse morali, talesque sunt v. g. fornicatio et actus conjugalis: occisio hominis facta privata authoritate, et eadem facta authoritate publica.

Patet insuper, quod bonitas et malitia formalis vel moralis sint intrinsecæ in actibus a voluntate elicitis, in imperatis vero tantum extrinsecæ et per participationem; ratio est, quia bonitas et malitia for-

malis important libertatem, ut dictum est: soli autem actus voluntatis sunt intrinsece et ex natura sua voluntarii et liberi, nam sola voluntas ex natura sua suos actus elicit ex prævio rationis judicio, et cum potestate ad agendum et non agendum: actus vero externi et quicumque alii imperati ex se non sunt liberi nec voluntarii, sed tantum tales sunt, in quantum ex imperio voluntatis procedunt, adeoque ex se nullam habent bonitatem nec malitiam formalem, sed eam ab actibus internis et elicitis participant, et sic v. g. eleëmosyna non habet bonitatem formalem ex se, nec furtum formalem malitiam, sed tantum quatenus a libera voluntate procedunt. Ex quo sequitur, quod bonitas et malitia formalis sint prius in actu interno seu elicito voluntatis, quam in externo seu imperato, quandoquidem ab interno ad externum deriventur. At secus est de bonitate et malitia materiali; illæ enim sunt prius in actu externo quam in interno, qui circa istum externum versatur: quia actus internus suam bonitatem et malitiam materialem, id est, suam conformitatem et difformitatem cum recta ratione accipit ab externo, circa quem versatur, tamquam ab objecto; ideo enim v. g. voluntas dandi eleëmosynam est bona et conformis rectæ rationi, quia datio eleëmosynæ bona est et rectæ rationi conformis: non contra; siquidem non ideo datio eleëmosynæ bona est, quia voluntas eam dandi bona est.

Ex his igitur patet, actum internum et elicitum voluntatis desumere suam bonitatem et malitiam materialem ab actu externo; bonitatem vero et malitiam formalem habere a se ipso, ratione libertatis; et actum externum desumere suam bonitatem et malitiam formalem ab interiori, materialem autem ex se habere: atque hinc deducitur actum externum per se nil addere bonitatis nec malitiæ formalis actui interiori, de quo tamen specialiter agetur infra.

Licet autem in actu externo non detur bonitas nec malitia formalis, quæ non sit in interno, potest tamen in eo dari materialis, quæ non sit in interno, prout fit in casu quo quis accipit rem suam, putans accipere alienam; in actu enim externo est bonitas, cum

accipere rem suam sit bonum, et ista bonitas non est in actu interno, in quo contra est malitia formalis, cum sit formaliter malum velle accipere rem alienam: verum bonitas illa actus externi est tantum materialis, non vero formalis, cum non sit voluntaria. Item in casu *Jacob* accedentis ad *Liam*, in actu enim externo erat malitia, licet tantum materialis, cum esset fornicatio et incestus; ista autem malitia non erat in actu interno, in quo contra erat bonitas formalis, cum *Jacob* intenderet et putaret accedere ad *Rachelem* uxorem suam.

ARTICULUS II.

UNDENAM ACTUS HUMANI DESUMANT SUAM BONITATEM ET MALITIAM?

§ I.

Ostenditur in primis eam desumere ab objecto.

ACTUS humani desumunt quidem suam bonitatem et malitiam in ordine ad rectam rationem et ulterius ad legem æternam, tamquam regulam, secundum quam fieri debent; nam ut videatur, an aliquis actus sit bonus vel malus, tantum referri debet ad rectam rationem et ad legem æternam; si iis reperiatur conformis, erit bonus; sin nimus, erit malus: recte tamen etiam dicuntur eam desumere ab objecto, a fine et a circumstantiis, tamquam a rebus, quæ actum humanum aliquo modo componunt, utpote quæ vel ingrediuntur ejus substantiam, vel in eam influunt, aut illam attingunt. Jam ante dictum est, quid intelligatur per finem et circumstantiam actus: quantum ad *objectum*, per illud intelligitur id, circa quod actus versatur, sive sit res aliqua ab actione distincta, sive etiam sit aliqua actio; nam unus actus potest esse objectum alterius: sic v. g. persona, quæ amatur, est objectum amoris; pecunia aliena, quæ auffertur, est objectum furti; et homo,

qui occiditur, objectum homicidii: actus vero peccaminosus, quem quis detestatur vel vult committere, est objectum actus detestationis vel volitionis. In primis itaque dicitur, quod actus humani desumant suam bonitatem et malitiam ab objecto, et hoc fit hac ratione: quia actus humanus est bonus vel malus, prout versatur circa objectum bonum vel malum, sive conforme vel difforme rectæ rationi et legi æternæ, in ratione objecti talis actus: tum autem objectum censetur bonum vel malum, conforme vel difforme rectæ rationi, in ratione objecti actus, de quo agitur quando est conforme vel difforme rectæ rationi ut talis res sit objectum talis actus, sive ut talis actus exerceatur circa talem rem: ex quo patet, quod conformitas et difformitas illa cum recta ratione, a qua objectum dicitur bonum vel malum, conforme vel difforme rectæ rationi, non sit in ipso objecto; quia hic objectum dicitur bonum malum in ratione objecti alicujus actus, quando est conforme vel difforme rectæ rationi, ut ipsum sit objectum talis actus, quod non ponit propterea aliquam bonitatem vel malitiam in ipso objecto.

Hinc deducitur, quod amor Dei sit bonus: quia nempe versatur circa objectum bonum et conforme rectæ rationi; est enim conforme rectæ rationi ut Deus, utpote infinite perfectus, sit objectum amoris, sive, ut circa ipsum actus amoris exerceatur: et quod e contrario odium Dei sit malum; quia versatur circa objectum malum et difforme rectæ rationi, in ratione objecti odii sensu jam explicato, est enim difforme rectæ rationi, ut Deus optimus sit objectum odii, sive ut circa ipsum exerceatur talis actus Similiter deducitur, quod odium et detestatio fornicationis aut alterius peccati sit actus bonus; quia versatur circa objectum, quod in ratione objecti talis actus est bonum et conforme rectæ rationi; est enim conforme rectæ rationi, ut fornicatio, utpote Deo injuriosa et homini perniciosa, sit objectum odii et detestationis, sive ut voluntas tales actus circa illam exerceat: et quod contra actus complacentiæ vel desiderii circa fornicationem sit malus; quia versatur circa objectum malum et difforme rectæ rationi, cum

sit difforme rectæ rationi; ut fornicatio sit objèctum complacentiæ et desiderii.

§ II.

An Objectum debeat considerari prout est in se?

R. Bene notandum, quod hic objectum non debeat considerari materialiter prout in se est; nam sic consideratum sæpe non habet bonitatem nec malitiam, nec conformitatem nec difformitatem cum recta ratione, puta si objectum sit res distincta ab actione: si quidem v. g. pecunia aliena, quæ est objectum furti; homo, qui est objectum homicidii; panis, qui est objectum eleëmosynæ, et aliæ res similes secundum se non habeat conformitatem nec difformitatem cum recta ratione, adeoque nec bonitatem nec malitiam moralem, de qua hic agitur, licet possint habere physicam seu naturalem, et licet objectum secundum se consideratum habeat aliquando bonitatem vel malitiam moralem, prout fit, dum actus internus habet pro objecto aliquem actum externum: tamen tunc actus internus non desumit suam bonitatem vel malitiam ab ista bonitate vel malitia actus externi, alioquin sequeretur odium ac peccati detestationem esse malam; sed objectum considerari debet formaliter sive in ratione objecti talis actus, de quo nempe agitur: tunc videre oportet, an taliter consideratum sit conforme vel difforme rectæ rationi, atque ab ista conformitate vel difformitate desumit actus suam bonitatem vel malitiam. Ex his colligitur, quod res mala possit esse objectum actus boni, intelligendo nempe rem malam secundum se, non autem malam in ratione objecti actus, prout videre est in detestatione peccati, et quod similiter res bona possit esse objectum actus mali, intelligendo nempe de re bona secundum se, prout fit in casu, quo quis expresse non vult audire Sacrum die Festo.

Contingit aliquando, quod objectum actus non habeat bonitatem nec malitiam, nec conformitatem nec difformitatem cum recta ratione, nisi dependenter a fine vel aliqua alia circumstantia: tunc autem actus desumit bonitatem vel malitiam ab utroque, tamquam

uno objecto totali, scilicet ab objecto simplici et a fine vel circumstantia, quæ simul constituunt unum objectum totale morale, sive conforme vel difforme rectæ rationi : ratio est, quia actus tantum desumit bonitatem vel malitiam ab objecto, quatenus illud est conforme vel difforme rectæ rationi ; si ergo objectum tantum sit conforme vel difforme rectæ rationi, in quantum consideratur cum fine vel cum alia circumstantia, sequitur, quod actus bonitatem vel malitiam desumat partialiter ab isto fine vel circumstantia, et quod finis ille vel circumstantia ingrediatur moralitatem objecti, sive quod sit de substantia objecti, quatenus consideratur ut conforme vel difforme rectæ rationi. Sic v. g. dum quis dat pecuniam ad obtinendum beneficium, vel manducat carnes die veneris, cum pecunia non sit quid difforme rectæ rationi, nisi in quantum simul consideratur finis seu beneficium, non est enim difforme rectæ rationi ut pecunia sit objectum donationis, nisi in quantum hoc fit propter beneficium ; nec carnes sunt etiam quid difforme rectæ rationi, nisi in quantum consideratur simul dies veneris, siquidem difforme non est rectæ rationi ut carnes sint objectum manducationis, nisi in quantum hoc fit die veneris : donatio ergo pecuniæ in casu desumit suam malitiam non tantum a pecunia, sed etiam partialiter a beneficio ; et similiter manducatio carnium suam malitiam desumit a carnibus, et simul a circumstantia diei veneris, tamquam ab objecto partiali.

§ III.

Objectum considerandum est, prout est in apprehensione operantis.

Notandum adhuc est, quod objectum non debeat hic considerari, prout est a parte rei, sed prout est in apprehensione et cognitione operantis : quia actus humanus tantum desumit suam bonitatem et malitiam ab objecto, in quod dirigitur ab operante ; cum tantum sit voluntarius et humanus, in quantum versatur circa istud objectum : operans autem non dirigit suum actum, nisi in objectum cognitum : hinc resolvitur

quod, dum *Jacob* accessit ad *Liam*, actus internus esset bonus, scilicet voluntas et intentio copulæ ; quia versabatur circa objectum bonum in apprehensione *Jacob*, nimirum circa copulam cum *Rachele ;* et quod etiam actus externus esset bonus, ipsa nempe copula, non quidem in quantum a parte rei versabatur circa *Liam ;* copula enim sic considerata non erat bona, sed mala, licet tantum materialiter, sed in quantum a *Jacob* dirigebatur in *Rachelem*, et ex ejus intentione circa illam versabatur, sub qua etiam consideratione tantum erat voluntaria et actus humanus. Idem dicendum est de casu, quo quis accipit rem suam putans accipere alienam.

Simul tamen notare oportet, quod ad hoc, ut objectum hic censeatur bonum in apprehensione, non semper sufficiat, quod apprehendatur tamquam bonum ; sed si a parte rei malum sit, debet tum apprehendi tamquam bonum ex ignorantia invincibili ; si enim ignorantia sit vincibilis, non ideo censebitur bonum, sed malum : ut vero objectum censeatur malum in apprehensione, sufficit quod aliquatenus apprehendatur sub ratione mali, etiamsi foret a parte rei bonum, et hoc vincibiliter ignoraretur : imo non requiritur ut actualiter apprehendatur tamquam malum, sed sufficit, quod possit et debeat apprehendi tamquam tale.

Hæc jam dicta de objecto, ad finem et circumstantias sunt quoque extendenda. Inter bonitatem vero et malitiam, quæ desumitur, sive ab objecto, sive a circumstantiis, hæc est differentia, quod bonitas objecti et circumstantiæ cognosci et intendi debeat, ut actus inde desumat bonitatem moralem, non item malitia, ut inde actus malitiam moralem desumat, sed sufficiat quod cognoscatur vel possit et debeat cognosci, et quod actus voluntarie exerceatur circa objectum malum, vel cum mala circumstantia, etiamsi malitia non intendatur. Ratio autem est 1.° quiaad bonum plus requiritur quam ad malum ; siquidem ad bonum requiratur integra causa, ad malum vero sufficiat unus defectus : unde fit ut malitia facilius contrahatur quam bonitas. 2.° Quia videtur quod immerito imputaretur bonitas ei, qui illam cognoscit, et tamen eam in agendo non intendit, eo quod censeatur illam non

curare. Contra videtur quod merito imputetur malitia ei, qui propter illam non abstinet ab actione, cui est conjuncta, eo quod censeatur istam malitiam non curare, quam tamen curare deberet et evitare abstinendo ab actione. 3.° Quia si malitia deberet intendi sicuti bonitas ad eam contrahendam, nullus peccaret ; quia nullus est peccator qui intendat malitiam, quæ reperitur in actione mala quam facit ; contra vellet ut ab ista actione omnis malitia abesset : sed solum intendit aliquam voluptatem vel utilitatem.

Pro conclusione notetur quod actus a bonitate vel malitia quam desumit ab objecto, dicatur *bonus* vel *malus* ex sua specie vel ex suo genere, sumendo genus pro specie, id est *ex objecto*. Dum vero actus ex objecto non habet bonitatem nec malitiam (quod fit, dum ejus objectum non est bonum nec malum, nec conforme nec difforme rectæ rationi) tunc dicitur esse *indifferens* ex sua specie : hujus autem ratio est, quia actus tam in esse physico quam in esse morali habet suam speciem ex objecto, sicuti res naturalis ex forma, id est, sicuti v. g. homo habet ex sua forma, scilicet anima rationali, quod sit homo, non vero alia species substantiæ ; et lapis habet ex sua forma substantiali quod sit lapis, et non aurum, vel alia res : ita actus habet ex objecto, tamquam ex sua forma, quod sit actus hujus vel illius speciei et naturæ, et non alterius. Sic v. g. quod ablatio vitæ sit homicidium et non alia species actus, vel quod ablatio famæ sit detractio, et bonorum fortunæ sit furtum potius quam alius actus, hoc habet ex suo objecto, quod est diversæ speciei et naturæ ab objectis aliorum actuum. Aliquando tamen etiam actus desumit suam speciem a fine, vel ab aliqua circumstantia ; sed tunc finis vel circumstantia habet rationem partialis objecti, ut ante dictum est, diversificatque ipsum objectum simplex : sic v. g. quod pecuniæ datio sit simonia vel eleëmosyna, hoc partialiter habet ex fine, ex eo scilicet quod pecunia ordinetur ad obtinendum beneficium vel ad sublevandam miseriam pauperis : et quod furtum sit sacrilegium, vel fornicatio sit adulterium, hoc habet ex circumstantia, scilicet ex eo quod res ablata sit sacra, vel quod alterutra pars sit conjugata.

ARTICULUS III.

OSTENDITUR ETIAM ACTUS HUMANOS DESUMERE BONITATEM ET MALITIAM A FINE ET CIRCUMSTANTIIS.

§ I.

Actus Humanus etiam desumit moralitatem a fine.

ACTUS humani non tantum desumunt suam bonitatem et malitiam ab objecto, sed etiam *a fine* ad quem referuntur, ita ut sint boni (modo tamen non obstet malitia objecti aut circumstantiæ) vel mali, prout finis ad quem referuntur est bonus vel malus, sive conformis vel difformis rectæ rationi, scilicet in ratione finis talium actuum ; nam hic finis considerari debet sicuti objectum, adeoque non secundum se, sed in ratione finis actus, de quo agitur : unde finis hic censetur bonus, non præcise quando est bonus secundum se, sed quando est bonus et conformis rectæ rationi consideratus in ratione finis actus de quo agitur, sive in se sit bonus, sive non : et similiter finis censetur malus, quando est malus et difformis rectæ rationi consideratus in ratione finis actus de quo agitur, sive secundum se sit malus, sive non ; quamvis tamen dum secundum se est bonus vel malus, etiam sæpe sit talis in ratione finis. Hic autem finis censetur bonus vel malus in ratione finis actus, quando est conforme vel difforme rectæ rationi, ut talis res sit finis respectu talis actus, sive ut talis actus referatur ad talem rem, tamquam finem, sicuti de objecto diximus.

Quod autem actus humani sint boni vel mali ratione finis, docet Christus Matth. 6. v. 22. hac sententia : " Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit." v. 23. " Si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit." Ibi enim per oculum, juxta S. Augustinum et alios, intentio intelligitur, per oculum simplicem, intentio recta ; et per oculum nequam, intentio perversa : sic etiam

Matth. 23. multiplex *væ* interminatur Scribis et Pharisæis, eo quod opera sua bona facerent, ut viderentur ab hominibus.

Notandum quod hic non agamus de fine prout est mera circumstantia, sed prout est causa moralis actus humani; finis enim est principium actus humani in eum influens tamquam causa in effectum; siquidem movet et allicit operantem ad agendum: quapropter quæ hactenus dicta sunt et adhuc dicentur, intelliguntur de fine generatim, sive ille sit proprie circumstantia actus operis, sive ejus substantiam ingrediatur; quamvis præcipue agamus de fine operantis, non tam autem de fine operis, eo quod finis operis potius ad objectum pertineat.

COROLLARIA.

Ex jam dictis sequentia resolvuntur.

1.° Quod actus ex objecto bonus relatus ad bonum finem sit dupliciter bonus, sive habeat duplicem bonitatem, unam ex objecto, et alteram ex fine: sic eleëmosyna data non tantum ad sublevandam miseriam pauperis, quod est finis intrinsecus eleëmosynæ, sed insuper ad satisfaciendum. Deo pro peccatis, habet bonitatem virtutis misericordiæ et simul pœnitentiæ. In hoc casu finis proprie habet rationem circumstantiæ.

2.° Quod actus ex objecto bonus relatus ad finem malum fiat simpliciter malus: ut si quis puellæ det eleëmosynam ad fornicandum, vel jejunet, oret, aut alia bona opera faciat ad vanam gloriam, et ut videatur ab hominibus, prout faciebant Pharisæi, quos propterea frequenter redarguit Christus: quia actus bonus contrahit malitiam finis, qui proprie tunc non habet rationem circumstantiæ, eo quod actus ab illo desumat speciem moralitatis, nempe malitiam, prima ejus specie, nempe bonitate per finem malum destructa.

3.° Quod actus ex objecto bonus relatus ad finem indifferentem etiam fiat malus: ut si quis jejunet mere ad parcendum suis bonis; qui finis ille, licet secundum se indifferens, est malus et difformis rectæ rationi consideratus ut finis actus boni; est enim dif-

forme rectæ rationi, ut actus bonus, utpote magis dignus, referatur ad finem indifferentem minus dignum : deinde quilibet actus humanus in individuo referri debet ad finem bonum et honestum prout dicetur infra.

4.° Quod actus ex objecto malus, ad quemcumque finem referatur, semper maneat malus ; eo quod ad malum sufficiat unus defectus, qui in casu semper reperietur in objecto ; et quidem si referatur ad finem malum, erit dupliciter malus : et sic furtum commissum ad fornicandum vel ad se inebriandum habet duplicem malitiam, scilicet malitiam propriam furti, et insuper fornicationis vel ebrietatis : attamen dum actus ex objecto malus refertur ad finem bonum, ut dum quis furatur ad dandam eleëmosynam, vel mentitur ut prosit proximo, licet actus semper maneat malus propter rationem jam dictam (quod etiam docet Apostolus ad Rom. 3. dicens : non esse facienda mala, ut eveniant bona) aliquatenus diminuitur ejus malitia ; sed non sic, ut de mortali fiat venialis : quod diminuatur malitia, est quia diminuitur voluntarium erga peccatum ; qui enim v. g. furatur ad dandam eleëmosynam, minus afficitur erga peccatum, minusque in illud inclinatur, quam si furaretur modo ordinario : et confirmatur ex Sancto Augustino dicente libro contra mendacium capite 8. "Pejorem esse qui concupiscendo, quam qui miserendo furatur." Item ex Sancto Bernardo, qui dixit "flagitium filiarum Loth propter piam earum intentionem fuisse diminutum." Quod autem per finem bonum non tollatur malitia actus mali, nec de mortali fiat venialis, est quia actus ille remanet malus ex objecto, et quidem mortaliter ; non enim objectum desinit esse notabile propter bonum finem : deinde quia exercetur cum perfecta cognitione malitiæ plenaque libertate, cum bonus finis non diminuat cognitionem nec libertatem licet diminuat inclinationem voluntatis in peccatum ; adeoque inveniuntur conditiones requisitæ et sufficientes ad peccatum mortale.

Nihilominus potest malitia actus ex objecto mortaliter mali reddi venialis, si non per finem bonum, saltem illius occasione ; si nempe finis bonus sit cau-

sa, quod malitia ignoretur, quodque actus existimetur bonus, dum refertur ad talem finem; ut fit, dum quis v. g. se inebriat ad recuperandam sanitatem, sciens quidem ebrietatem esse illicitam, sed ex ignorantia veniali putans, esse licitam ad istum finem: imo in illo casu potest tolli malitia actus, si ignorantia sit invincibilis: item tolli potest, si finis bonus sit causa, cur lex prohibens dictum actum cesset, prout fit in casu, quo quis manducat carnes in die jejunii, ad evitandam mortem, vel aliud grave documentum.

5.° Quod actus ex objecto indifferens relatus ad bonum finem sit bonus; ut si quis vadat ad certum locum, ut ibi aliquem Sanctum honoret. In hoc casu, sicut et in duobus sequentibus, finis non est circumstantia moralis respectu actus ex objecto indifferentis, sed habet rationem partialis objecti, eo quod actus in his casibus primam suam moralitatem desumat partialiter a fine, utpote nullam habens bonitatem nec malitiam, nisi dependenter ab eo.

Ad hoc, ut actus indifferens fiat bonus per relationem ad bonum finem, debet revera utilis esse, et conducere ad istum finem; alioquin ad illum inconvenienter referretur, et foret malus: hinc ambulatio facta immediate ad gloriam Dei, et non ad alium finem proximum honestum, non est bona, sed otiosa: quia ex se nil confert ad gloriam Dei.

6.° Quod actus ex objecto indifferens, relatus ad malum finem, fiat malus: ut si quis vadat ad certum locum, ad committendum homicidium, vel fornicationem. Hinc sequitur, quod ille, qui habuit intentionem opus malum perpetrandi, et jam incepit aliquos actus externos de se indifferentes vel etiam bonus tamquam media ad istum finem exercere, nec tamen opus consummavit, teneatur actus illos confiteri, quodque non sufficiat, si dicat se habuisse animum tale opus faciendi; quia isti actus sunt mali, saltem propter finem, adeoque eatenus vera peccata. Aliud est, dum opus est secutum, quia tunc ejusmodi actus de se non mali, sub intelliguntur in ipsa confessione operis mali. Si tamen actus, qui tamquam media ad opus malum adhibentur, haberent specialem inordinationem, tunc forent expresse con-

fitendi; qua de re videantur dicta ad circumstantiam *quibus auxiliis.*

7.° Quod actus indifferens, relatus ad finem indifferentem, maneat quidem indifferens secundum suam speciem, sed tamen in individuo fiat malus: quia finis indifferens non est finis conveniens, respectu actionis humanæ; cum enim homo sit rationalis, debet agere conformiter ad rectam rationem; adeoque semper propter aliquem finem honestum.

8.° Denique resolvitur, quod fieri possit, ut actus ex objecto bonus et relatus ad bonum finem, sit malus, etiamsi supponeretur nulla mala circumstantia vitiari, si nempe finis sit tantum bonus secundum se, non autem in ratione finis talis actus: Sic v. g. dum quis suscipit fidem Catholicam principaliter ad habendam amicitiam alicujus Principis; dum Canonicus chorum frequentat, vel Sacerdos celebrat principaliter propter distributiones, vel honorarium; dum quis Monasterium ingreditur, vel statum ecclesiasticum suscipit ad commodius vivendum; actus illi sunt mali: quia licet eorum objectum sit bonum et finis, ad quem referuntur, sit etiam bonus secundum se, non est tamen bonus, sed malus, seu difformis rectæ rationi, consideratus in ratione finis talium actuum, est enim difforme rectæ rationi, ut v. g. susceptio fidei catholicæ (idem est de aliis) ordinetur tamquam medium, ad habendam amicitiam alicujus hominis, cum inordinatum sit et difforme rectæ rationi, ut magis dignum, tamquam medium, referatur ad minus dignum obtinendum; similiter malus est actus conjugalis, ad evitandam propriam incontinentiam exercitus: quia licet evitatio propriæ incontinentiæ sit bona secundum se, non est tamen bona, sed mala, considerata ut finis actus conjugalis; si quidem difforme est rectæ rationi, ut actus conjugalis referatur ad evitationem propriæ incontinentiæ, non quidem quia est dignior illa; nam talis non est: sed quia non refertur ad finem, ad quem ex natura sua ordinatus est, scilicet ad generationem prolis.

§ II.

Actus humanus etiam desumit moralitatem a circumstantiis.

Præter bonitatem et malitiam, quam actus humani habent ex objecto vel ex fine, aliam insuper desumunt a circumstantiis, quæ dicitur *accidentalis*, item *secundaria*, eo quod in actu supponat aliquam bonitatem vel malitiam præviam: si tamen actus non habeat bonitatem nec malitiam, neque ex objecto, neque ex fine, sed tantum ex aliqua circumstantia, tunc bonitas vel malitia, quæ trahitur ex circumstantia, non est secundaria et accidentalis, sed est prima essentialis actui considerato ut morali, ipsaque circumstantia tunc non manet circumstantia respectu talis actus, sed pertinet ad ejus objectum, uti supra dictum est. Si ergo actus habeat aliquam circumstantiam bonam vel malam, seu conformem vel difformem rectæ rationi, scilicet in ratione circumstantiæ talis actus, prout dictum est de objecto et fine, contrahet bonitatem vel malitiam istius circumstantiæ, dummodo tamen bonitas cognoscatur, expresseque intendatur, et malitia etiam cognoscatur, vel saltem possit et debeat cognosci: tunc autem circumstantia censetur bona vel mala in ratione circumstantiæ alicujus actus, quando est conforme vel difforme rectæ rationi ut talis circumstantia conjungatur tali actui, sive ut talis actus exerceatur cum tali circumstantia. Hinc furtum rei sacræ, præter malitiam quam habet ex objecto, sive ex eo quod res aliena auferatur, aliam insuper contrahit ex circumstantia, sive ex eo quod res illa sit sacra: quia non tantum difforme est rectæ rationi, ut res aliena auferatur, sed specialiter eidem adhuc difforme est, ut res sacra auferatur, utpote quæ per hoc male tractatur. Similiter fornicatio cum fœmina conjugata habet duplicem malitiam, nempe unam ex objecto, sive ex eo quod copula habeatur cum non sua; et aliam ex circumstantia, sive ex eo quod fœmina illa sit conjugata: quia non tantum difforme est rectæ rationi, ut copula habeatur cum fœmina non sua: sed adhuc specialiter

est ei difforme, ut habeatur cum conjugata, eo quod per hoc fiat injuria ipsius marito: hinc etiam fornicatio, quam quis committit cum consanguinea, nesciens eam esse consanguineam, prout accidit *Judæ*, qui fornicatus est cum *Thamar*, quam nesciebat esse suam nurum, non contrahit malitiam istius circumstantiæ, eo quod ipsa circumstantia non cognoscatur, nec consequenter ejus malitia. Fornicatio tamen cum fœmina, quæ quidem consanguinea non est, sed quæ putatur talis, contrahit istius circumstantiæ malitiam: quia licet circumstantia illa non existat a parte rei, tamen existit in apprehensione fornicatoris: secundum autem ante dicta, actus non desumit bonitatem nec malitiam ab objecto, fine et circumstantiis, prout illa sunt a parte rei, sed prout sunt in apprehensione operantis.

Notandum quod actus interior voluntatis, qui pro objecto habet actum externum, ut actus quo quis sibi complacet vel desiderat aut intendit actum externum, non tantum desumat bonitatem et malitiam ab iis circumstantiis, quæ se tenent ex parte ipsius, puta ab actus intensione seu vehementia et duratione; sed etiam ab illis, quæ se tenent ex parte objecti, seu actus externi, et sic voluntas fornicandi cum coningata vel consanguinea, imo sola complacentia circa fornicationem cum ejusmodi fœmina, præter malitiam simplicis fornicationis contra castitatem, continet adhuc aliam specialem contra virtutem justitiæ vel pietatis, ratione circumstantiæ actus externi fornicationis, circa quem actus ille interior versatur.

Aliquando autem actus humani desumunt a circumstantiis bonitatem vel malitiam specialem, seu diversæ speciei ab illa, quam habent ex objecto; nempe quando intervenit ratio specialis et diversa, propter quam finis vel circumstantia est conformis vel difformis rectæ rationi. Sic v. g. furtum rei sacræ contrahit specialem malitiam a re sacra, eo quod ista circumstantia habeat specialem rationem difformitatis cum recta ratione; ratio enim quare ablatio rei alienæ est difformis rectæ rationi est, quia per hoc violatur jus alterius; ratio vero quare ablatio rei sacræ difformis est rectæ rationi est, quia per hoc res

sacra profanatur ; quæ ratio diversa est a priori : dum circumstantia habet sic specialem rationem conformitas vel difformitatis cum recta ratione, dicitur *mutans speciem*. Aliquando etiam desumunt tantum bonitatem vel malitiam ejusdem speciei cum illa, quam habent ex objecto, sive priorem tantum augent ; nempe quando non intervenit diversa, sed eadem omnino ratio conformitatis vel difformitatis finis, vel circumstantiæ cum recta ratione : sic v. g. furtum rei notabilis tantum desumit malitiam ejusdem speciei a circumstantia quantitatis ; quia est eadem ratio, propter quam ablatio rei notabilis, et ablatio rei levis sunt difformes rectæ rationi. Dum ratio coformitatis vel difformitatis cum recta ratione est eadem et pro circumstantia et pro objecto, tunc circumstantia dicitur *aggravans* vel *diminuens*.

ARTICULUS IV.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERNI VOLUNTATIS ET EXTERNI SEU IMPERATI.

§ I.

Quid sit Actus internus, quid externus, et unde sumant bonitatem vel malitiam ?

PRÆTER ea, quæ in præcedentibus articulis in generali dicta sunt de bonitate et malitia actuum humanorum, quædam in particulari dicenda supersunt circa bonitatem et malitiam actus interni et externi ; sed prænotandum, quod per actum internum hic tantum intelligatur actus elicitus voluntatis, prout sunt simplex volitio seu complacentia, desiderium, intentio, etc. et quod per actum externum generatim intelligatur quiscumque actus imperatus a voluntate, et elicitus ab alia potentia, sive sit proprie externus, id est, talis, qui exterius aliquo signo sensibili manifestetur, prout sunt actus membrorum exteriorum ; sive etiam sit internus, ut sunt actus intellectus et appetitus sensitivi. Itaque.

Quæritur utrum bonitas et malitia sit prius in actu interno voluntatis, quam in externo correspondente?

R. Bonitas et malitia, quæ trahitur ex objecto, est prius in actu externo quam in interno; cum actus internus eam trahat ab externo, tamquam suo objecto, uti dictum est. Bonitas vero et malitia, quæ trahitur ex fine, scilicet operantis, prius est in actu interno, quam in externo: quia volumus finem prius, quam velimus et ordinemus actum externum, tamquam medium ad istum finem; finis etiam est semper primum, quod intendimus, adeoque volitio et intentio finis habet bonitatem vel malitiam ex fine, tamquam suo objecto, prius quam actus externus eam accipiat ex relatione ad istum finem, quæ est posterior volitione finis. Omnis tamen bonitas et malitia formalis, seu proprie dicta, est prius in actu interno, quam in externo; quia actus externus habet ex actu interno, quod sit voluntarius et liber, adeoque quod sit proprie et formaliter bonus vel malus: in tantum enim eleëmosyna est voluntaria, adeoque formaliter bona, et homicidium voluntarium et formaliter malum, in quantum procedunt ex actu interno voluntatis istos actus imperantis, a quo si sic non procederent, non forent voluntarii, nec consequenter formaliter boni vel mali.

Quæritur ulterius, an sit eadem vel diversa bonitas et malitia actus interni et externi?

R. Esse unam et eandem numero, sicuti v. g. est una et eadem numero sanitas, a quo et corpus dicitur sanum, et medicamentum sanum; omnis enim bonitas et malitia, quam habet actus internus, sive a fine, sive ex eo quod sit voluntarius, derivatur in externum: et similiter omnis bonitas et malitia, quam habet actus externus ab objecto et a circumstantiis, in internum derivatur, uti ante dictum est.

§ II.

An Actus Externus addat Actui Interno aliquam bonitatem vel malitiam formalem?

Quæstio intelligitur de actu interno efficaci, seu tali, vi cujus actus externus sequitur, vel certe sequeretur, si non esset impedimentum; non autem de simplici complacentia, aut voluntate inefficaci, quæ non est satis fortis, ut ex ea sequatur actus: quia certum est, quod actus externus augeat bonitatem vel malitiam talis actus interni, utpote tunc habens conjunctum internum efficacem: et sic v. g. pejus est fornicari exterius, quam habere tantum complacentiam vel desiderium inefficax circa fornicationem.

Ex hactenus dictis in primo et in præsenti articulo colligere est, ad quæstionem propositam respondendum esse negative, scilicet actum externum per se ipsum nullam addere bonitatem vel malitiam formalem actui interno efficaci; ita ut, si supponantur duo actus interni per omnia æquales, hoc est, æque intensi, æqualis durationis, etc. et uni conjungatur actus externus, alteri vero propter aliquod impedimentum non conjungatur, is qui habet externum conjunctum, non sit melior aut pejor, nec majoris meriti aut demeriti, quam alius, qui externum non habet conjunctum. Unde sequitur, quod illi duo æqualiter peccent, quorum unus de facto fornicatur, et alter habens voluntatem fornicandi efficacem, per omnia æqualem voluntati prioris, propter aliquod impedimentum non fornicatur.

Dicitur *per se ipsum*, seu ratione sui; quia potest actus externus *occasionaliter* addere actui interno aliquam bonitatem vel malitiam, sive esse occasio, quod ei addatur, non quidem ratione ipsius actus externi, sed aliunde, imo communiter est occasio, quod ei addatur, idque ex triplici capite, scilicet ratione majoris intensionis, majoris durationis, et repetitionis, seu multiplicationis actus interni, quorum occasio sæpe est actus externus; 1.° enim sæpe voluntas in ipso exercitio actus externi magis accenditur, fertur-

que in objectum cum majori intensione et vehementia, idque propter delectationem vel difficultatem, quæ in actu externo reperitur, quanto autem actus voluntatis est intensior et vehementior, tanto est melior vel pejor. 2.° Qui vult facere aliquod opus, et reipsa facit, continuat actum voluntatis quousque opus perfecerit, adeoque diutius, quam alius qui simul resolvisset facere idem opus, et propter aliquod impedimentum non fecisset, quo autem actus voluntatis est diuturnior, eo est melior vel pejor. 3.° Sæpe contingit, ut homo occasione actus externi repetat, seu renovet actum internum, quem toties non renovasset, si actum externum non fecisset: hinc est, quod regulariter ille plus boni faciat plusque mereatur, aut gravius peccet et plus demereatur, qui reipsa facit actum externum, quam qui tantum habet voluntatem efficacem faciendi: sed illud augmentum bonitatis vel malitiæ, meriti vel demeriti, non provenit ex aliquo, quod est in ipso actu externo; verum ex aliquo alio, quod ejus occasione supervenit, scilicet ex majori intensione vel duratione actus interni, aut ex ejusdem repetitione et multiplicatione.

Probatur autem responsio in primis ex Scriptura Sacra, quæ pluribus in locis insinuat Deum voluntatem efficacem reputare pro facto, et ad æquale meritum et demeritum: sic Gen. 22. voluntatem efficacem, quam habuerat Abraham immolandi suum filium, Deus exprimit per ipsum factum, et eodem modo loquitur, eandemque mercedem promittit, ac si Abraham revera suo filio non pepercisset, sed eum immolasset; dicit enim: "Quia fecisti hanc rem et non pepercisti unigenito filio tuo propter me, benedicam tibi," etc. Similiter Christus Matth. 5. v. 28. voluntatem mœchandi reputat pro reali mœchia, eamque appellat nomine mœchiæ: "Omnis qui viderit mulierem," inquit, "ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo."

Probatur ex SS. Patribus, præsertim ex S. Aug. dicente Lib. 1. de Libero Arbitrio, cap. 3. "Si cui non contingat facultas concubandi cum conjuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur, id facturum esse, non minus reus

est quam si in ipso facto deprehenderetur." Item ex S. Bernardo qui in Epistola 77. dicit: "Quid planius, quam quod voluntas pro facto reputetur, ubi factum excludit necessitas."

Probatur a ratione: quia actus externus secundum se nullam habet bonitatem vel malitiam formalem: ergo eam non potest addere actui interno, cum nemo det, quod non habet. Probatur autem antecedens; quia ad bonitatem et malitiam formalem requiritur libertas; atqui actus externus ex se non habet libertatem, sed eam tantum habet ab actu interno; siquidem v. g. datio eleëmosynæ non est voluntaria et libera, nisi quatenus procedit ab actu interno, quo voluntas libere vult et imperat dationem eleëmosynæ: quod si a tali actu non procederet, non foret voluntaria et libera, nec consequenter formaliter bona, prout patet in eleëmosyna facta a puero vel amente: actus externus habet quidem libertatem, item bonitatem vel malitiam formalem; sed non habet libertatem distinctam a libertate actus interni, a quo procedit, nec bonitatem vel malitiam formalem distinctam ab ea, quam habet idem actus internus; ita ut illi duo actus habeant eandem numero libertatem, item eandem numero bonitatem vel malitiam formalem, sicuti moraliter constituunt unum actum humanum, constantem interno tamquam formali, et externo tamquam materiali, licet physice sint plures: quod non obstat, cum *corpus* et *anima*, licet physice plura, simul juncta constituant *unum hominem*.

§ III.

Solvuntur Objectiones.

OBJECTIO I.

In Decalogo actus internus et externus prohibentur diversis præceptis: ergo signum est eos habere diversam malitiam. Antecedens patet; nam septimo præcepto, *non furtum facies*, prohibetur externa ablatio rei alienæ, et decimo solum desiderium. Similiter sexto præcepto *non mœchaberis*, prohibetur adulterium externum, et nono voluntas adulterandi.

R. Prohiberi diversis præceptis, non quia habent diversam malitiam formalem, verum ut populus rudis, qualis erat Israëliticus, intelligeret non tantum actum externum, sed etiam desiderium solum rei illicitæ ab actu externo separatum, esse malum: alias opus non erat istos actus diversis præceptis expresse prohibere; quia dum actus externus prohibetur, implicite prohibetur, internus; nam si externus sit malus et prohibitus, actus internus, qui circa illum versatur, etiam malus est, cum versetur circa objectum malum: unde in aliis præceptis solus actus externus, utpote actus consummatus, expresse prohibetur; internus vero tantum implicite: solum ergo Deus addidit nonum et decimum præceptum, ad explicandum sextum et septimum, ne scilicet quis existimaret, solam voluntatem adulterandi et furandi non esse malam, dum ei opus externum non adjungitur. Ratio autem quare speciali præcepto prohibuerit voluntatem adulterandi et furandi potius quam voluntatem v. g. occidendi, est, quod copula carnalis et bona fortunæ sint res, quæ solent ab hominibus maxime concupisci, eo quod sint valde allectivæ; copula carnalis quidem propter sensualem delectationem, et bona fortunæ propter eorum utilitatem; quod non habet locum in iis, quæ per alia præcepta prohibentur.

OBJECTIO II.

Inde sequitur, quod peccatum externum non debeat in confessione exprimi, sed quod sufficiat, si quis dicat se habuisse efficacem voluntatem illud committendi; quia sufficit in confessione exprimere totam malitiam peccati: qui autem dicit se habuisse voluntatem efficacem committendi peccatum externum, exprimit totam illius malitiam, si verum sit quod peccatum externum isti voluntati nullam addat malitiam.

R. Nego sequelam; quia in primis licet actus externus non habeat malitiam distinctam a malitia actus interni, equidem est verum peccatum, cum sit dictum vel factum contra legem æternam, et consequenter in confessione exprimi debet. Deinde debet ex-

primi totum peccatum; actus autem externus tamquam materia, cum interno tamquam forma, constituit unum et integrum peccatum; adeoque etiam exprimi debet: non exprimeretur autem, si declararetur sola voluntas efficax: nihilominus sufficit declarare peccatum externum; quia per hoc sufficienter aperitur internus, cum externus declaretur tamquam voluntarie et libere positus. Præterea actus externus sæpe addit occasionaliter malitiam interiori, ut dictum est: ista autem nova malitia communiter non satis explicaretur, si actus externus non declararetur. Sunt insuper plures rationes extrinsecæ, propter quas actus externus confitendus est, nempe quia multa frequenter ei annexa sunt, quorum notitia confessario est necessaria, v. g operi externo est annexa reservatio, excommunicatio, suspensio, irregularitas, impedimentum matrimonii, obligatio restitutionis, etc. non sic actui mere interno.

OBJECTIO III.

Supponatur quod aliquis voveat abstinere a solis peccatis externis contra castitatem, non autem a mere internis, talis exterius fornicando peccabit gravius, quam habendo solam voluntatem efficacem fornicandi; quia fornicando exterius peccabit contra suum votum, et habendo tantum voluntatem efficacem, contra illud non peccabit; quia non vovit abstinere a peccatis mere internis contra castitatem: votum autem non obligat ultra intentionem voventis.

R. Talem etiam peccaturum contra suum votum per actus mere internos: quia illi desumunt suam malitiam ab actu externo tamquam suo objecto, qui in casu non tantum erit contra castitatem, sed etiam contra votum.

OBJECTIO IV.

Opus externum est magis satisfactorium, quam mere internum, v. g. dum quis jejunat ad satisfaciendum Deo pro pœna peccatis suis debita, plus deletur de pœna, quam si solam haberet voluntatem efficacem jejunandi: ergo, etc.

R. Disparitas est, quod ad rationem satisfactionis

requiratur, ut opus sit pœnale et afflictivum: opus autem externum est magis pœnale et afflictivum, quam solum internum; manifestum enim est magis affligi eum, qui a parte rei jejunat, quam alium qui tantum habet voluntatem jejunandi, licet æque efficacem: mirum igitur non est, si opus externum sit magis satisfactorium, quam solum internum. Verum bonitas et malitia formalis fundatur in libertate, quæ in actu externo non est diversa ab ea, quam habet internus, sicuti in illo diversa est pœnalitas: unde melius quidem est seu utilius reipsa jejunare, quam habere tantum voluntatem efficacem, non tamen est melius moraliter, seu laudabilius et magis meritorium, cum jejunium non habeat formalem bonitatem distinctam non bonitate voluntatis efficacis jejunandi.

OBJECTIO V.

Qui realiter suscipit aliquod Sacramentum, recipit majorem gratiam, quam qui cum eadem dispositione solum desiderat suscipere, et propter aliquod impedimentum non suscipit. Item qui facit opera externa, ad lucrandas indulgentias requisita, eas lucratur, quas tamen non lucratur, qui tantum habet voluntatem efficacem eadem opera faciendi. Similiter qui realiter Martyrium patitur, habet *aureolam* Martyrii, quam non habet qui efficaciter desiderat Martyrium pati, et ei tormenta deficiunt: ergo in illis casibus actus externus est melior, quam internus solus.

R. N. C. Sed tantum est utilior et fructuosior, idque quia actui externo sunt annexi certi effectus, qui non conferuntur nisi dependenter ab ejus reali positione. Quantum igitur ad primum casum, realis susceptio Sacramenti non est melior moraliter, sive non habet majorem bonitatem formalem, nec majus meritum, quam voluntas efficax illud suscipiendi: ita ut si duo cum æquali dispositione æque efficaciter desiderent aliquod Sacramentum suscipere, et unus tantum suscipiat, alter vero propter aliquod impedimentum non suscipiat, contrahant æqualem bonitatem formalem et æquale meritum coram Deo, adeoque recipiant æqualem gratiam quantum est ex parte

operantis: realis tamen Sacramenti susceptio est fructuosior, quia qui Sacramentum realiter suscipit, recipit aliquam gratiam ex opere operato, seu vi ipsius Sacramenti, quam non recipit, qui habet solum desiderium: verum gratia illa non datur propter majorem bonitatem formalem realis susceptionis, nec consequenter propter meritum suscipientis; sed datur omnino liberaliter, dependenter tamen a reali susceptione Sacramenti, cui Deus illam alligavit, sicut et quosdam alios effectus, ut characterem, independenter a bonitate formali et merito operis suscipientis. Eodem modo respondetur ad secundum et tertium, nimirum quod non sit melius moraliter facere opera externa ad lucrandas indulgentias, quam habere voluntatem efficacem illa faciendi, sed tantum quod sit utilius et fructuosius, quia indulgentiæ ab Ecclesia sunt annexæ certis operibus externis, independenter a quibus non vult eas concedere: similiter utilius est et fructuosius martyrium realiter tolerare, quam habere solum desiderium illius; quia reali perpessioni martyrii annexum est aliquod præmium accidentale, *Aureola* dictum, quod non datur, nisi martyrio realiter tolerato; non est tamen melius moraliter: unde qui efficaciter desiderat tolerare martyrium, contrahit æqualem bonitatem formalem et æquale meritum, recipitque æquale præmium essentiale, quam ille, qui realiter illud tolerat, hinc de S. Martino canit Ecclesia: "O Sanctissima anima, quam etsi gladius persecutoris non abstulit, palmam tamen martyrii non amisit." Eodem modo respondetur ad id, quod objicitur de Christo, qui per realem suam mortem redemit homines, quos per solam voluntatem efficacem moriendi non redemisset. Dicitur nimirum quod Deus redemptionem generis humani quasi alligaverit reali Christi morti, per hoc, quod ejus actiones interiores, et etiam exteriores a morte distinctas, decreverit non acceptare, nisi dependenter a reali ipsius morte, non quod mors realis novam bonitatem, novumque meritum adderet, sed quia ex justis causis sic voluit.

Similis responsio datur ad id, quod objicitur de Adamo, qui per solam voluntatem manducandi de

fructu vetito, sibi soli nocuisset non aliis ; per externam vero manducationem non solum sibi, sed generatim omnibus hominibus nocuit. Ex quo videtur sequi, quod externa manducatio fuerit pejor, utpote continens malitiam peccati omnium hominum, quam fuisset sola voluntas manducandi, quæ solum continuisset malitiam peccati Adami. Ad illud itaque dici potest, quod Deus tantum posuerit voluntates hominum in voluntate Adami pro externa manducatione fructus vetiti, non autem pro actu mere interno, ita ut solum voluerit, ut externa manducatio reputaretur actio omnium hominum, non sic pura voluntas manducandi : ista tamen voluntas sola fuisset æqualis malitiæ, ac ipsa manducatio externa considerata ut causa peccati totius generis humani, cum ab illa, tamquam ab objecto malitiam contraxisset.

OBJECTIO VI.

Melius est reipsa dare eleëmosynam, quam tantum habere voluntatem efficacem dandi ; quia sic sublevatur miseria pauperis : item melius est quod fur habeat tantum voluntatem accipiendi rem alienam, quam quod reipsa accipiat ; quia sic dominus rei non patitur damnum ; ergo, etc.

R. Quamvis externa eleëmosyna adferat majus commodum pauperi, quam sola voluntas, adeoque sit ipsi utilior, non est tamen melior moraliter : (idem est de furto externo, quod similiter non est pejus moraliter, licet sit magis nocivum) quia realis sublevatio miseriæ pauperis non est imputabilis facienti eleëmosynam, nisi quatenus est voluntaria, et procedit ab actu interno, tamquam illius effectus : in casu autem quo quis vult dare eleëmosynam, sed aliunde impeditur, realis sublevatio miseriæ pauperis est æque voluntaria, cum ille supponatur habere voluntatem æque intensam et æque efficacem, ad producendum istum effectum, ac alter qui revera dat eleëmosynam, adeoque dicta sublevatio est ipsi æque imputabilis, licet a parte rei non sequatur.

OBJECTIO VII.

Ecclesia censuris punit peccata externa, non sic interna ; et idem est de legibus civilibus : ergo in eis est distincta malitia. Item damnati habent specialem tristitiam et conscientiæ remorsum de actu externo ; Deus autem non infligit specialem pœnam, nisi propter malitiam specialem.

R. Ad primum : Ecclesia et leges civiles puniunt actus externos, non sic mere internos, non quia sunt pejores internis, sed quia nocumentum adferunt proximo, pacem et tranquillitatem perturbant, etc., quos effectus non habent actus mere interni. Deinde actus interni non cognoscuntur ab hominibus, et ideo non ita puniuntur, nisi quatenus se produnt per externos.

R. Ad secundum : pœna illa est tantum accidentalis, et non infligitur a Deo, sed oritur quasi ex natura rei : unde non correspondet malitiæ peccati.

OBJECTO VIII.

Ergo qui haberet voluntatem efficacem occidendi mille homines, æque graviter peccaret, ac si a parte rei eos occideret. Similiter qui haberet voluntatem efficacem alendi mille pauperes, æqualiter mereretur, ac si de facto eos aleret.

R. Ad primum : admittendo talem æque graviter peccaturum, dummodo habeat voluntatem vere efficacem, sive ex qua revera sequeretur occisio mille hominum, si nullum esset impedimentum, prout si v. g. ponat venenum in potu, ex quo mille homines bibere debent, qui tamen ex eo non bibunt. Idem est de voluntate alendi mille pauperes, dummodo iterum ista voluntas sit revera efficax et nota sit, quantum est de se, inferre opus externum ; prout continget in casu, quo quis v. g. mittit media sufficientia ad alendos mille pauperes, quæ in via pro toto vel pro parte a militibus diripiuntur. Sed notandum est quod similes voluntates sæpe sint inefficaces, licet ut efficaces apprehendantur, quod provenit ex eo, quod nostræ voluntatis affectus non sit nobismet ipsis satis cognitus, et revera sæpissime deprehendimus

adveniente tentatione debilem, parumque efficacem esse voluntatem nostram, quam tamen antea credideramus efficacissimam ; idque accidit ipsimet Sancto Petro, qui putabat se efficaciter velle Christum sequi, etiamsi cum illo mori debuisset ; quod volebat quidem, sed non adhuc tam efficaciter, quam putabat, quandoquidem tam cito et tam facile postea lapsus sit.

OBJECTIO IX.

Ergo qui haberet voluntatem efficacem eliciendi actum amoris Dei tam intensum ut elicuit Diva Virgo, aut tantam contritionem, quantam elicuit Sanctus Petrus, æque multum mereretur.

R. Nego sequelam : quia in primis actus amoris Dei et contritionis sunt actus eliciti voluntatis, qui cum ex se habeant libertatem, habent quoque specialem bonitatem formalem distinctam a bonitate, quam habet desiderium seu voluntas istos actus eliciendi : conclusio autem non intelligitur de actibus elicitis, sed tantum de imperatis : deinde negatur talem voluntatem fore efficacem ; quia, ut voluntas dicatur efficax respectu alicujus actionis, debet, quantum est de se, istam actionem efficere, ita ut actio reipsa sequeretur, si non esset impedimentum : tale autem desiderium non est sufficiens, ut ex eo sequi possit actus amoris aut contritionis tam intensus.

Nemo ex hac conclusione occasionem sumere debet non curandi ipsa opera externa, scilicet bona facere et a malis abstinere, et dicendi quod tantum debeamus curare habere bona desideria, cum tunc simus habituari totum meritum bonorum operum, et similiter, quod dum concepimus voluntatem committendi aliquod peccatum, non debeamus curare ab illo abstinere, cum jam contraxerimus totam illius malitiam ; ex dictis enim patet, quod propter multas rationes debeamus plurimum opera externa curare. 1.° Quia in primis non possumus habere bona desideria efficacia, nisi faciamus totum quod possumus ad ista bona opera externa facienda. 2.° Quia exercendo actus externos, major bonitas vel malitia contrahitur, majusque meritum vel demeritum, eo quod occasione

actus externi, internus diutius continuetur, vel magis intendatur aut multiplicetur. 3.° Quia per actus externos bonos augetur satisfactio ratione majoris pœnalitatis. 4.° Quia, si agitur de Sacramentis, per realem eorum susceptionem recipiuntur uberiores effectus ex opere operatio. 5.° Quia propter actus externos bonos habetur aliquod speciale præmium in altera vita, sicut et speciale supplicium propter externos malos ; Beati enim habent speciale gaudium de actu externo bono, et damnati specialem tristitiam de externo malo. Insuper quibusdam actibus externis annexa est *Aureola*. 6.° Quia per actus externos bonos satisfit præceptis divinis et humanis, adimpletur obligatio restitutionis et contractuum, juvatur proximus, etc. 7.° Quia per actus externos acquiruntur habitus boni vel mali, sive inclinationes ad similes actus. 8.° Quia per actus externos malos turbatur pax et tranquillitas cum proximo, infertur ei damnum, et incurritur obligatio restitutionis, item infamia et pœnæ tam civiles quam ecclesiasticæ. Ex quibus omnibus colligitur S. Augustinum recte dicere lib. 13. de Trinitate cap. 8 : " Actionem externam malam hominem reddere miseriorem." Et a contrario dici potest actionam externam bonam ipsum reddere feliciorem.

§ IV.

De Eventu, qui ex actione sequitur.

Postremo quæritur, an eventus sequens addat aliquid bonitatis vel malitiæ actui, unde sequitur.

R. Quod nihil addat de se, sive ex eo præcise quod sequatur : sed si eventus ille sit directe vel indirecte voluntarius, seu intentus, actus habet æqualem bonitatem vel malitiam, etiamsi non fuerit secutus : Si autem nullo modo sit voluntarius, seu intentus, actus non est melior nec pejor, etiamsi fuerit secutus. Unde idem est de eventu, ac de actu externo ; sicuti enim posita voluntate efficaci, nihil additur bonitatis vel malitiæ, meriti, vel demeriti sive sequatur opus externum, sive non ; ita posito actu, ex quo sequitur vel sequi debet aliquis effectus bonus vel malus, nihil additur bonitatis vel malitiæ, meriti vel demeriti,

sive effectus ille revera sequatur, sive non. Hinc æqualiter meretur concionator, sive auditores ex ejus prædicatione fructum faciant, sive non; dummodo ipse fructum illorum intendat: item æqualiter peccat, qui projicit fasces e fenestra in plateam publicam, sive sequatur læsio alicujus, sive non; sicut et qui se inebriat, sive rixetur, sive non uti dictum est agendo de voluntario indirecto: ratio vero est, quia dum ponitur actus, ex quo secuturus est aliquis affectus bonus vel malus, eo ipso ponitur totum voluntarium istius affectus, adeoque tunc tota ejus bonitas et malitia contrahitur; neque enim v. g. læsio alicujus transeuntis est magis voluntaria projicienti fasces, dum sequitur; quam dum non sequitur, cum tantum sit voluntaria in ipsa projectione.

Dices actionem fieri meliorem vel pejorem ratione bonorum vel malorum effectuum, qui ex illa sequuntur; cum actus humani desumant bonitatem vel malitiam a circumstantiis, adeoque ab effectu, qui pertinet ad circumstantiam *quid*, et consequenter eventum addere bonitatem vel malitiam actui, ex quo sequitur.

R. Verum esse, quod eventus reddat actum, ex quo sequitur, meliorem vel pejorem, si nempe sit voluntarius; alias non: adeoque quod aliquo sensu ei addat bonitatem vel malitiam; sed istam bonitatem vel malitiam non addit ratione sui, seu præcise ideo quia sequitur, quandoquidem eandem bonitatem vel malitiam adderet, etiamsi non sequeretur, sed addit ex eo, quod dum quis vult ponere actum, qui est causa talis eventus, eo ipso etiam velit eventum illum, qui consequenter est voluntarius in ipsa positione actus, si nempe adsint conditiones requisitæ ad voluntarium, de quibus dictum est agendo de voluntario, præsertim indirecto: imo in positione actus simul ponitur totum voluntarium dicti eventus, ita ut si a parte rei sequatur, non sit de novo voluntarius.

ARTICULUS V.

AN OMNIS ACTUS SIT BONUS VEL MALUS? AN NULLUS DETUR INDIFFERENS?

§ I.

An detur Actio indifferens in individuo?

QUÆSTIO non intelligitur de actu indifferenti *ad meritum* et *demeritum*, sed de actu indifferenti *ad bonitatem* et *malitiam:* certum enim est, quod non omnis actus sit meritorius vel demeritorius, sed quod dentur illo sensu aliqui indifferentes, sive qui nec sunt meritorii nec demeritorii, talesque sunt non tantum actus indeliberati et necessarii, sed etiam quidam actus liberi, nempe illi, qui sunt boni bonitate tantum naturali, non autem supernaturali, quales sunt qui habent objectum mere naturale, et non procedunt a gratia; si quidem ejusmodi actus non sunt meritorii apud Deum, utpote tantum naturales; nec etiam demeritorii, cum supponantur non esse mali, sed boni; verum quæstio intelligitur de *actibus humanis* et *liberis*, non autem de *indeliberatis*, nec de *necessariis;* quia in confesso est apud omnes quod *actus hominis indeliberati*, sive qui procedunt quidem ab homine, sed non agente ex judicio rationis, non sunt boni nec mali, cum non sint humani nec liberi: quodque tales etiam proprie non sint *actus humani necessarii*, quamvis procedant ex judicio rationis, propter defectum libertatis, quæ requiritur ad hoc, ut actus proprie sit mortaliter bonus vel malus; ac proinde actus indeliberati et necessarii dici possunt indifferentes, seu indeterminati ad bonitatem et malitiam moralem. Neque etiam agitur de actibus consideratis mere secundum suam *speciem*, vel quod idem est secundum suum objectum; siquidem actus accipiunt suam speciem ab objecto, uti dictum est, quia certum est, quod non omnis actus liber sit bonus vel malus *ex sua specie*, sive ex suo objecto,

sed quod detur illo sensu aliquis indifferens ; nam sunt aliqui actus, qui ex objecto suo nullam habent bonitatem nec malitiam, eo quod objectum nec sit conforme, nec difforme rectæ rationi, qui proinde non sunt boni nec mali, sed indifferentes ex objecto, vel secundum suam speciem, prout sunt v. g. levare festucam, spuere, ambulare, etc. Tota ergo quæstio et difficultas versatur circa actus liberos *in individuo* consideratos, id est, prout hic et nunc de facto exercentur, adeoque cum omnibus circumstantiis et conditionibus. Difficultas quidem non oritur ratione actuum, qui habent objectum bonum vel malum, nec etiam ratione illorum, qui, licet non habeant objectum bonum nec malum, habent tamen finem vel circumstantiam malam vel bonam, unde contrahunt bonitatem vel malitiam, quod frequenter contingit ; solent enim ejusmodi actus, dum in individuo exercentur, referri ad aliquem finem bonum vel malum, aut habere aliquam circumstantiam bonam vel malam ; sed oritur difficultas ratione aliquorum actuum, qui etiam, dum in individuo exercentur, videntur habere omnia indifferentia, nempe et objectum et finem et circumstantias, ut si quis ambulet die lunæ, hora quarta, ad expellendum frigus ; in ista enim ambulatione omnia sunt indifferentia, objectum, finis et circumstantiæ.

Ad dictam quæstionem multo probabilius nobis videtur respondendum esse cum S. Thoma, quod omnis actus liber in individuo exercitus sit bonus vel malus, adeoque quod nullus indifferens sit ; et hoc probatur præcipue hac ratione : omnis actus in individuo exercitus vel refertur ad finem honestum, vel non refertur : si referatur ad finem honestum, est bonus ; si non referatur ad finem honestum, sed ad malum aut ad indifferentem, est malus : ergo omnis actus in individuo est bonus vel malus, adeoque nullus est indifferens. Quod autem actus, individuus sit malus dum non refertur ad finem honestum, probatur ex eo, quod omnis actus, qui non est conformis suæ regulæ, sit malus, sicuti v. g. pictura mala est dum non est conformis regulis artis pictoriæ, et sic de aliis ; atqui dum actus individuus non refer-

tur ad finem honestum, non est conformis suæ regulæ, scilicet rectæ rationi, quæ est regula actuum humanorum a Deo homini data, ut ad illam in agendo respiciat, eam sequatur, eique omnes suas actiones conformet; quia recta ratio dictat, quod dum homo agit deliberate, debeat actionem suam referre ad aliquem finem honestum, seu rectæ rationi conformem; dictat enim, quod debeat agere ut homo, id est, conformiter ad suam naturam rationalem, cujus objectum est bonum honestum et conforme rectæ rationi, sicuti bonum sensibile est objectum naturæ sensitivæ: atque ex hoc patet, quod ille actus, qui in individuo habet omnia indifferentia, scilicet objectum, finem et circumstantias indifferentes, ita ut ex nulla parte videatur contrahere bonitatem nec malitiam, nihilominus sit malus, quia caret fine honesto ei debito; et finis indifferens, ad quem ultimate refertur, non manet indifferens, sed fit malus, seu difformis rectæ rationi, eo ipso, quo est finis ultimus actionis humanæ; est enim difforme rectæ rationi, ut aliquid indifferens sit finis ultimus respectu operationis naturæ humanæ, cujus objectum debet esse bonum conveniens creaturæ rationali, ut rationali.

Aliqui probationem eruunt ex obligatione referendi omnes actiones deliberatas in Deum hoc modo: vel actus in individuo refertur in Deum, vel non; si referatur, est bonus; si non referatur, est malus, inquiunt; sed illud argumentum non convincit, quia etiamsi actus non referatur in Deum, non potest ideo dici malus; nam juxta ante dicta defectus relationis non vitiat opus, sed tantum operantem.

Confirmatur hæc sententia ex eo, quod omnis actio otiosa sit mala, quandoquidem coram Deo sit reprehensibilis, et de ea simus reddituri rationem in die judicii, juxta hæc Christi verba, Matth. 12. v. 36: "Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii. Si de verbis otiosis ratio redditur," inquit Sanctus Hieronymus in Ps. 16, "quanto magis de operibus;" atqui actio non relata ad finem honestum est otiosa; otiosum enim dicitur omne illud quod caret fine honesto: sic intel-

ligunt Sancti Patres: nam verbum *otiosum* juxta S. Hieronymum in locum citatum Matth. est, "quod sine utilitate loquentis dicitur et audientis." Juxta S. Chrysostomum, Hom. 43, est, "Quod rei propositæ non convenit, nihilque confert utilitatis." Et juxta S. Gregorium est, "Quod caret ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis."

§ II.

Solvuntur Objectiones.

OBJECTIO I.

Plures Sancti Patres docent dari actus in individuo indifferentes, notanter S. Hieronymus, qui expresse dicit ambulationem non esse bonam nec malam, sed indifferentem; sic enim habet Epist. 89. "Bonum est continentia, malum est luxuria; inter utrumque indifferens ambulare...sive enim feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis, nec injustitiam." Neque dici potest S. Hieronymum loqui de ambulatione considerata in specie, quia subdit, *sive feceris, sive non feceris:* quæ verba significant actum in individuo, et prout hic et nunc exercetur. Similia habet S. Gregorius Papa, Hom. 21. in Evangelia.

R. Dist. ant. S. Hieronymus dicit ambulationem esse indifferentem in specie, sive ex parte objecti, concedo: consideratam in individuo, et cum fine atque circumstantiis, nego. Itaque S. Hieronymus ibi tantum considerat ambulationem in specie, sive secundum suum objectum, non vero in individuo: et hoc patet, 1.° quia in primis non facit mentionem ullius finis aut circumstantiæ, ad quæ tamen attendi debet, dum ambulatio consideratur in individuo. 2.° Quia de ambulatione considerata in individuo cum fine et circumstantiis, non potuisset generatim dicere, *nec justitiam nec injustitiam habebis*, cum ambulatio possit certo esse bona vel mala, ratione finis vel circumstantiæ. 3.° Quia dum dicit: "Bonum est continentia," tantum considerat continentiam secundum speciem sive objectum: si enim eam in individuo consideraret, non potuisset de illa generatim sic loqui, cum possit continentia referri ad malum

finem, et eatenus esse mala, adeoque eodem modo etiam considerat ambulationem, dum dicit, illam esse indifferentem.

Ad confirmationem respondetur, quod S. Hieronymus loquatur quidem de ambulatione in individuo exercita, sed quod eam sic factam tantum consideret secundum suum objectum, nulla habita ratione finis aut circumstantiarum, ita ut hic sit sensus verborum ipsius: " Sive feceris, sive non feceris, nec justitiam, nec injustitiam habebis," præcise quia fecisti, vel non fecisti, considerando nimirum ambulationem mere secundum se ; sed cum eo consistit, quod possit aliunde haberi justitia vel injustitia, scilicet ratione boni vel mali finis ; ad quem ambulatio potest referri, aut ratione alicujus circumstantiæ. Simili modo solvi possunt quidam alii textus SS. PP. qui in contrarium adducuntur.

OBJECTIO II.

Voluntaria omissio actus boni non præcepti, v. g. omissio Sacri die feriata, videtur esse indifferens : non enim est bona, cum sit omissio boni, nec mala, cum nullum præceptum violetur ; nulla enim est obligatio audiendi Sacrum tali die. Idem dici potest de ipso exercitio eorum actuum, qui nec boni sunt, nec etiam prohibiti, ut de ambulatione, locutione, etc.

R. Dist ant. Voluntaria omissio Sacri die feriata (idem est de omissione alterius operis consilii) est indifferens, sive non est bona nec mala considerata secundum suum objectum, concedo : considerata in individuo, et prout hic et nunc voluntarie ponitur, nego : tunc enim bona est vel mala : bona est, si recta ratio dictet Sacrum esse omittendum, v. g. propter honestam aliquam occupationem ; et mala est, si nulla adsit causa rationabilis Sacrum omittendi ; verum tunc non est mala, quia est contra præceptum audiendi Sacrum tali die, quod revera non est, sed quia est contra præceptum generale referendi omnes actiones deliberatas ad aliquem finem honestum ; cum enim omissio illa sit deliberata (supponitur enim, quod quis expresse, vel saltem interpretative velit Sacrum omittere) debet poni secundum dictamen

rectæ rationis, adeoque referri ad aliquem finem honestum : non tenemur quidem audire Sacrum die feriata, et consequenter possumus pro libitu illud omittere : et similiter non est prohibitum loqui, ambulare, etc. adeoque etiam pro libitu possumus ambulare et loqui : in supposito tamen, quod voluntarie omittamus Sacrum, vel quod ambulemus aut loquamur, tenemur, id facere propter aliquem finem honestum, sicuti dum quis orat vel Missam celebrat, quando non tenetur, nihilominus, debet orare attente, et celebrare in statu gratiæ. Hinc patet, quod omissio possit esse mala, etiamsi nulla sit obligatio ponendi actum omissum : neque hoc contrariatur supra dictis, circa finem articuli de voluntario indirecto, quia ibi agitur de omissione considerata ex objecto. Patet similiter, quod aliquis actus possit esse malus, etiamsi non sit prohibitus.

OBJECTIO III.

Datur actus indifferens in specie ; ergo et in individuo : omnis enim species sub se continet aliquod individuum, in quo tota ejus ratio specifica reperitur.

R. Dist. ant. Datur actus indifferens in specie, id est, qui est species prædicabilis, habens sub se individua, sicuti v. g. homo in genere sub se continet individuos homines, nego : datur actus indifferens in specie, id est, qui ex parte objecti non habet bonitatem nec malitiam, sic concedo : itaque actus potest dupliciter dici indifferens in specie ; uno modo sic, ut in se sit species, exigitque essentialiter ex ratione sua specifica indifferentiam sive carentiam bonitatis et malitiæ, sicuti v. g. homo ex ratione sua specifica essentialiter exigit rationem ; sed isto modo nullus datur actus indifferens in specie, eo quod omnis actus ad bonum vel malum per finem et circumstantias determinetur, et si daretur, clarum est ejus individua etiam fore indifferentia, cum in individuis semper reperiatur ratio specifica : altero modo potest actus dici indifferens in specie ; quia ex parte objecti (a quo omnis actus accipit suam speciem, uti ante dictum est) non habet bonitatem vel malitiam. Manifestum est autem quod isto modo dari

possit actus indifferens in specie, cum certo detur actus, qui sit indifferens ex objecto, sive qui ex parte objecti non habet bonitatem nec malitiam: verum inde non sequitur quod dari possit aliquis individuus actus, qui absolute et simpliciter sit indifferens, quia dum actus in individuo exercetur, non tantum habet objectum circa quod versatur, sed insuper refertur ad aliquem finem, certisque vestitur circumstantiis, ac proinde si non habeat bonitatem nec malitiam ab objecto, eam trahere poterit aliunde, scilicet a fine vel circumstantiis: sic v. g. licet ambulatio in genere non sit bona nec mala, hæc tamen individua ambulatio bona est vel mala, quia hæc individua ambulatio non exercetur absque aliquo fine, nec absque certis circumstantiis, unde contrahit bonitatem vel malitiam, licet nullam contrahat ab objecto; nam eatenus participat rationem genericam ambulationis, potestque dici indifferens secundum quid, non vero simpliciter.

OBJECTIO IV.

Videntur actiones, quæ fiunt ad aliquod commodum vel delectationem licitam procurandam, aut ad evitandum aliquod incommodum vel ad satisfaciendum alicui necessitati naturali, esse indifferentes, prout bibere vel comedere ob delectationem, vel ad sitim aut famem sedandam, se calefacere ad expellendum frigus, ambulare vel quiescere propter sanitatem, spuere vel se emungere, ad ejicienda excrementa: item audire concentum musicum, aspicere pulchra visu, odorare flores, etc., item ludere, legere comœdias, fabulas, historias, etc. propter jucunditatem, quæ inde percipitur; ejusmodi enim actiones nequeunt dici bonæ, cum non fiant ex motivo alicujus virtutis; nec malæ, cum ex objecto suo nullam habeant malitiam, neque ex fine, propter quem exercentur, eo quod finis, ejus non sit prohibitus: neque etiam dici possunt otiosæ; quia licet non referantur ad finem honestum, conducunt tamen ad aliquod bonum naturale licitum. Deinde si forent malæ, possent esse materia confessionis, quod videtur ridiculum; quis enim non rideret eum, qui confiteretur

se spuisse, sese calefecisse, odorasse florem? præterea inde sequeretur etiam homines justos et timoratos fere continuo peccare, cum innumeras similes actiones exerceant.

R. Ad primum, istas actiones non esse indifferentes, sed esse bonas vel malas, dum in individuo et deliberate exercentur. Bonæ sunt, si non exerceantur mere propter tales fines, sed ulterius referantur ad aliquem finem honestum, utpote tunc habentes finem debitum; et malæ sunt, si mere exerceantur propter tales fines ibi sistendo, eo quod tunc careant fine debito. Ratio illius est, quia homo, cum non sit animal simpliciter, sed sit animal rationale, agere debet non præcise, ut animal, sed ut animal rationale, nempe secundum naturam suam specificam et nobiliorem, adeoque agere debet propter finem honestum, siquidem agere ut animal rationale est in agendo intendere bonum rationis, sive illud, quod rationi conveniens est et conforme. Dum igitur quis istas actiones refert ulterius ad aliquem finem honestum, v. g. dum manducat aut se calefacit, ne alioquin fiat inhabilis ad fungendum suis muneribus, agit ut animal rationale, cum in agendo intendat bonum rationis, sive id, quod illi conforme est, adeoque ejus operatio habet finem debitum, ac proinde est bona. Dum vero actiones istas exercet mere ob fines prædictos, ibi sistendo, v. g. dum manducat vel se calefacit mere ob delectationem, vel ad evitandam molestiam famis aut frigoris, tunc ejus operatio non habet finem debitum, adeoque defectuosa est et mala; quia non agit ut homo, sed præcise ut animal, et more brutorum, cum non intendat bonum rationis, sed bonum hominis, præcise ut animal est; intendit enim illud, quod animali præcise conveniens est, et ab eo appetibile.

Ex hac ratione patet, quod illicitum sit agere propter solam delectationem sensibilem, sine ordine ad finem aliquem ulteriorem rationi consentaneum, adeoque nec hominem posse frui actibus appetitus sensitivi, seu delectationibus, in illis sistendo; et confirmatur ex condemnatione sequentium propositionum. Prima: "Comedere et bibere usque ad satie-

tatem, ob solam voluptatem, non est peccatum." Secunda: "Opus conjugii, ob solam voluptatem exercitum, omni penitus caret culpa ac defectu veniali." Hoc etiam confirmatur sequenti ratione: quia dum actio refertur ad solam delectationem sensibilem, ordo naturæ invertitur; Author enim naturæ apposuit actionibus delectationem propter actionem, id est, ad actionem facilius exercendam, sic v. g. apposuit delectationem sumptioni cibi et potus, atque in usu venereorum, ut homines non negligerent actiones ad speciei propagationem, individuique conservationem necessarias, adeoque secundum ordinem a natura institutum, debet delectatio referri ad actionem, tamquam finem: pervertitur autem ille ordo, dum actio refertur ad delectationem solam, sive tamquam finem ultimum, in quo sistitur, cum tunc delectatio sit finis actionis; ubi contra actio debet esse finis delectationis, qua etiam est melior et nobilior.

Delectatio quidem secundum se mala non est nec prohibita, sicut nec evitatio molestiæ, aut incommodi naturalis, ut dicitur in objectione: neque etiam ideo actio, quæ fit propter talem finem est mala; sed ideo mala est, quia ulterius non refertur ad aliquem finem honestum; tunc enim caret fine debito, utpote non habens finem honestum, nec proximum nec remotum. Unde sola delectatio (idem est de aliis finibus) non potest esse finis ultimus actionis, in quo scilicet operans sistat, nil ulterius intendendo: sed potest esse finis medius et subordinatus alteri fini, qui tamen ultimate semper debet esse honestus, et sic possumus eligere certos cibos præ aliis, propter saporem, non mere quidem, sed ad provocandum per hoc appetitum, et ultimate ut ita fiamus magis apti ad faciendum nostras functiones: item possumus nos calefacere ad evitandam molestiam frigoris: non tamen ibi sistendo, sed ut per hoc, corpore bene disposito, possimus melius operari, et generatim possumus appetere et quærere alia bona distincta a bono honesto, item fugere mala opposita: sed id semper facere debemus in ordine ad bonum honestum, alioquin operatio nostra erit mala. Et ita possumus ap-

petere et quærere bona corporis, ut valetudinem, sensuum vigorem, robur, pulchritudinem ; item bona animi, ut ingenium, scientiam, etc. sicut et bona fortunæ, ut bonam famam, divitias, dignitates, favorem magnatum, etc. et fugere mala opposita, nempe morbos, deformitatem, stupiditatem, ignorantiam, paupertatem, infamiam, etc. Verum hæc fugere, et ista quærere tantum possumus, in quantum conducere possunt ad bonum honestum, puta ad operationes honestas et virtuosas : quod si ea quæramus vel mere propter se, vel propter alium finem, inordinate agimus, ac multo magis si ad finem malum illa quæsiverimus. Similiter possumus appetere et quærere delectationes tam sensibiles, quam spirituales, et fugere molestias oppositas ; sed iterum non nisi in quantum illæ possunt proxime vel remote servire ad bonum honestum, uti jam pro parte dictum est: quapropter possumus audire concentum musicum, odorare flores, aspicere pulchra visu, ludere, legere comœdias, itineraria, aliosque libros scitu jucunda continentes, si ea faciamus, ut v. g. per illa animus recreatur, ad cujus recreationem revera conducere possunt, et ulterius ut, animo recreato, ad nostra munia per agenda simus melius dispositi. Verum quam multi in his et similibus peccant ? Dum ad relaxationem animi aliqua adhibent, quæ ad ea non conducunt, prout sunt ludi sedentarii, magnamque attentionem exigentes ; ex illis enim potius animus fatigatur, ita ut post illos recreatione indigeat : vel dum absque ulla necessitate ex similibus delectationem, animique recreationem quærunt, prodigentes tempus, quod ipsis concessit Deus ad beatam æternitatem comparandam, quodque rebus utilibus impendere debuissent, puta orationi, lectioni Scripturæ Sacræ, vel aliorum piorum librorum et moribus formandis idoneorum, aut certe rebus ad suum statum pertinentibus.

Ad secundum respondetur multas ejusmodi actiones ordinarie fieri absque deliberatione, solo impulsu naturæ vel imaginationis, et sic non sunt materia confessionis. Si vero fiant cum deliberatione, sed absque ulla necessitate et utilitate, malæ sunt, possuntque

esse materia confessionis, neque magis ridiculum videri debet eas confiteri, quam confiteri verba otiosa.

Ad tertium respondetur eodem modo : in primis similes actiones ordinarie non esse peccata, eo quod fiant communiter sine deliberatione, uti jam dictum est. Deinde si fiant cum deliberatione et absque utilitate, tunc quidem sunt malæ, et juxta hoc homines sæpissime peccant. Sed quid inde ? An ideo sequitur istas actiones non esse malas ? Certe ex frequentia peccati deduci nequit nullum esse peccatum, siquidem homines sæpe etiam dicunt verba otiosa, de quibus tamen constat esse peccata, et conjugati non raro ob solam voluptatem exercent actum conjugalem, qui tamen sic exercitus non caret culpa veniali, uti patet ex damnata propositione jam relata. Necesse tamen non est admittere homines, præsertim justos et timoratos frequenter propterea peccare : quia illi ad suas actiones reflectere solent, et cavere ne sint contra legem Dei, et dictamen rectæ rationis ; facile enim eas ordinant ad aliquid utile, et saltem virtualiter ad aliquem finem honestum : quod si quandoque non faciant, peccant quidem, sed ea sunt peccata, sine quibus etiam homines justi vitam non ducunt, et de quibus quotidie veniam a Deo petimus his verbis : " Dimitte nobis debita nostra."

OBJECTIO V.

Potest quis invincibiliter ignorare se debere semper agere propter finem honestum, plures enim authores talem obligationem negant : si talis autem in casu ambulet, v. g. non intendendo finem honestum, ambulatio illa non erit bona, utpote non relata ad finem honestum, nec mala, quia ignorantia invincibilis ab ea omnem malitiam tollet, ideoque erit indifferens.

R. Neg. assumptum : obligatio enim referendi omnes actiones deliberatas ad finem honestum, est juris naturalis, adeoque invincibiliter ignorari nequit : siquidem jus naturale et " lumen signatum super nos," dictat hominem, quotiescumque agit deliberate, teneri agere ut hominem, sive secundum exigentiam suæ naturæ rationalis, adeoque semper debere intendere

id, quod suæ naturæ rationali est conveniens, seu bonum honestum. Nec refert, quod aliqui sint, qui dictam obligationem ignorant, imo et qui eam negant ; quia inde tantum sequitur, quod ista obligatio non pertineat ad præcepta primaria juris naturalis, sed tantum ad secundaria et remota, quæ non sunt omnibus nota.

ARTICULUS VI.

AN IDEM ACTUS POSSIT ESSE BONUS ET MALUS ?

§ I.

Idem Actus videtur posse simul bonus esse et malus.

IN primis ex dictis in præcedentibus articulis notandum est, quod ad hoc, ut aliquis individuus actus sit bonus, requiratur in primis, ut habeat finem bonum sive honestum : deinde ut saltem non habeat objectum malum, nec ullam malam circumstantiam ; nam non requiritur absolute ut sit bonitas : in objecto et circumstantiis, sed sufficit, quod non sit malitia : in fine autem semper debet esse bonitas : item quod, ut aliquis individuus actus sit malus, requiratur et sufficiat, ut aliquid desit ex conditionibus requisitis ad bonitatem, scilicet ut vel habeat objectum malum, vel aliquam malam circumstantiam, aut finem malum, vel saltem non bonum, conformiter ad hoc axioma. " Bonum ex integra causa, et malum ex singulis defectibus ;" non enim hic locum habet axioma istud : " A majori parte sumitur denominatio ;" sed tantum habet locum in physicis, siquidem actus pro majori parte bonus, puta habens objectum bonum et finem etiam bonum, non denominatur bonus, si habeat aliquam malam circumstantiam, sed simpliciter denominatur malus ; quamvis v. g. homo Æthiops simpliciter denominatur niger, eo quod pro majori parte sit talis.

Quantum igitur ad quæstionem propositam, patet in primis, quod unus et idem actus possit esse bonus et malus simul respectu diversorum operantium, ut videre est in eleëmosyna data a famulo ex affectu misericordiæ, a Domino autem ex motivo vanæ gloriæ: item etiam in contractu matrimoniali, inito ab una parte ad finem bonum, et ab altera ad finem malum. Patet etiam quod idem actus possit esse bonus et malus respectu ejusdem operantis, si non simul, saltem successive; potest enim quis inchoare actum v. g. ambulationem, comestionem, etc. bono fine, et illum continuare mala intentione, tempore quo supervenit prohibitio, ut si comestionem carnium inceptam die jovis parum ante duodecimam nocturnam, continuet post dictam horam: in isto autem casu actus erit bonus initio, et malus in continuatione, et erit unicus actus physicus, cum supponatur non interruptus.

Solum difficultas est, an unus et idem actus possit esse bonus et malus, non tantum respectu ejusdem operantis, et successive, sed etiam simul et eodem tempore, et licet aliqui asserant hoc esse impossibile, nobis tamen probabilius videtur, id fieri posse, nempe in casu, quo unus et idem actus eodem tempore refertur ad duos fines disparatos, quorum unus est bonus et alter malus. Dicimus enim, quod talis actus sit bonus, quatenus refertur ad finem bonum, et malus, quatenus refertur ad finem malum. Imo dicimus, quod possit etiam esse meritorius et demeritorius simul, si nempe finis malus, ad quem refertur, sit tantum venialiter malus; quia tunc poterit esse meritorius vitæ æternæ, et simul demeritorius pœnæ temporalis: non potest autem esse simul demeritorius pœnæ æternæ, adeoque finis non potest esse mortaliter malus; quia implicat, quod quis diligat Deum super omnia, ad eumque sic dilectum referat suum actum (prout requiritur ad actum meritorium vitæ æternæ) et quod simul peccet mortaliter, referendo eundem actum ad finem mortaliter malum; eo ipso enim quo peccat mortaliter, jam non diligit Deum super omnia. Nequidem potest quis per duos actus realiter diversos, unum bonum et alterum malum, eodem tempore mereri vitam æternam

et demereri pœnam æternam, adeoque multo minus id potest per eumdem actum qui simul est bonus et malus. Verum similis implicantia non reperitur dum actus refertur ad finem tantum venialiter malum, quia dilectio Dei super omnia et meritum vitæ æternæ compatitur secum affectum erga peccatum veniale et demeritum alicujus pœnæ temporalis.

Probatur autem hæc Sententia.

In primis quia non videtur quod justus faciens opus bonum valde notabile et ad bonum finem, puta dans ingentem elcëmosynam ad satisfaciendum Deo pro suis peccatis, privandus sit omni mercede propter levem aliquam vanitatem, ad quam tantum secundario respicit et refert istud opus; et si hoc ita esset, pauca admodum opera nostra forent meritoria, cum paucissima sint, quibus non se immiscet imperceptibiliter aliquid superbiæ, amoris proprii, vel intentionis minus rectæ. Potius igitur dicendum est, ista opera bona justorum esse bona, et vitæ æternæ meritoria, quatenus ad bonum finem referuntur, non tamen esse omnino pura, sed habere aliquid admixtum malitiæ venialis, quatenus referuntur ad levem aliquam vanitatem, aut ad alium finem minus purum. Hoc ipsum videtur asserere S. Greg. dum dicit lib. 2. moralium cap. 1. "Sanctus vir omne virtutis nostræ meritum esse vitium conspicit, si ab æterno Arbitrio districte judicetur."

Item S. Bernardus, dum dicit Serm. 5. de verbis Isaïæ: "Justitiam nostram rectam forsitan esse, non puram." Videntur enim isti Patres sic loqui ex eo, quod frequenter operibus nostris bonis admisceatur intentio non satis pura, adeoque levis aliqua malitia.

Probatur ulterius: quia idem actus potest esse simul bonus et malus, dum procedit a duobus diversis operantibus, uti jam dictum est: ergo etiam dum procedit a duobus diversis finibus, quorum unus est bonus et alter malus, licet ab eodem operante; quia causa finalis æque influit in actum, ac causa efficiens: unde sicut datio eleëmosynæ, in exemplo supra allato, bona est, in quantum procedit a famulo ex bono fine, et mala in quantum procedit a domino

ex malo fine, ita si unus et idem det eleëmosynam, sed partim ad satisfaciendum Deo pro peccatis, et partim ad vanam gloriam, ista eleëmosyna debet esse bona, quatenus procedit a fine bono, et mala, quatenus a fine malo procedit.

Ut intelligatur quomodo unus et idem actus possit simul esse bonus et malus, utque facilius solvi possint argumenta, quæ contra hanc sententiam objiciuntur, considerare oportet, quod actus ad duos fines disparatos relatus, licet a parte rei sit unicus et simplex secundum *esse physicum*, sive secundum suam entitatem physicam, sit tamen virtualiter seu æquivalenter duplex: sicuti virtualiter duplex est actus, qui procedit a duobus diversis operantibus, ut dum duo simul eandem naviculam trahunt; ista enim tractio est quidem a parte rei tantum una et simplex actio physica, sed tamen est virtualiter seu æquivalenter duplex, et quatenus consideratur procedere a primo trahente, virtualiter distinguitur ab eadem tractione, quatenus consideratur procedere a secundo; atqui causa finalis vere influit in actum æque ac causa efficiens, adeoque sicuti idem actus est virtualiter duplex, dum procedit a duabus causis efficientibus, talis etiam redditur, dum procedit a duabus causis finalibus.

§ II.

Solvuntur Objectiones.

OBJECTIO I.

Duo contraria non possunt esse simul in eodem; atqui bonum et malum sunt contraria: ergo, etc.

R. In nostra sententia duo contraria non sunt in eodem, nec de eodem affirmantur; quia nempe actus in casu nostro, quatenus est bonus, est virtualiter distinctus ab eodem actu, quatenus est malus, eo quod sit virtualiter duplex per hoc, quod procedat a duobus finibus disparatis, quorum unus est bonus et alter malus; adeoque bonum et malum non insunt eidem actui, nec de eodem affirmantur secundum diversam considerationem: quo sensu possunt certe duo contraria esse in eadem re: sic v. g. corporeum et incorporeum sunt in eodem homine.

OBJECTIO II.

DICIT commune axioma : " Bonum ex integra causa et malum ex singulis defectibus." Ergo, etc.

R. Licet actio, v. g. eleëmosyna, in casu ante posito, videatur dicenda *simpliciter* mala, eo quod in illa reperiatur unus defectus, scilicet malus finis, nihilominus non est mala simpliciter, sed tantum *secundum quid;* nimirum quatenus consideratur procedere a vana gloria, sive ad illam referri ; nam defectus, scilicet vana gloria, tantum afficit et vitiat eleëmosynam sic consideratam, non autem quatenus consideratur procedere a fine bono, quæ consequenter sic considerata est bona *ex integra causa :* quia eleëmosyna considerata, ut procedens a vana gloria, est actus virtualiter distinctus ab eadem eleëmosyna, quatenus consideratur, ut procedens a bono fine, siquidem eadem eleëmosyna æquivalet duobus actibus, sive duabus eleëmosynis, quæ eodem tempore darentur, una ad bonum finem, et altera ad malum, debetque eodem modo considerari, ac si forent duo actus realiter distincti : in quo casu clarum est, quod finis malus non vitiaret eleëmosynam datam ad bonum finem, cum in ipsam non influeret, nec ad illam pertineret.

OBJECTIO III.

1.° S. Thom. 2. 2. q. 132. a. 3. ad 1. dicit, " quod nullus peccando mereatur vitam æternam." 2.° Item subjungit, quod opus virtuosum amittat vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. 3.° Item, ut supra diximus, actus ex objecto bonus relatus ad malum finem, est simpliciter malus : ergo, etc.

R. Ad primum : S. Thom. per illa verba tantum vult significare, quod nullus per actum malum, seu peccaminosum mereatur vitam æternam, quod nostræ assertioni non contrariatur ; quia licet in nostro casu quis mereatur eodem tempore, quo peccat venialiter, non tamen meretur per actum peccaminosum, sed per actum bonum in esse physico virtualiter distinctum ab actu peccaminoso. Sensus autem dictorum verborum S. Thomæ nequit esse, quod

nullus peccando, seu eodem tempore quo peccat, mereatur vitam æternam, cum id aperte falsum sit; nam v. g. justus orans eo tempore, quo aliis rebus operam dare deberet, quasque ex aliqua ignorantia aut negligentia veniali omittit, quamvis orando peccet venialiter, nihilominus meretur vitam æternam, non quidem peccando, seu actu peccaminoso, sed actu bono.

Ad secundum et tertium respondetur, quod S. Thomas ibi agat (sicut et nos supra egimus) de opere virtuoso relato ad unicum finem eumque malum; quia talis actus non est virtualiter duplex, sive non æquivalet duobus actibus, et dictum est.

Neque obstat, quod celebratio Missæ sine vestibus sacris, sit simpliciter mala, sicut et actus conjugalis, exercitus in templo, licet ad generationem prolis; quia isti actus non sunt virtualiter duplices, sed omnino simplices, adeoque cum habeant unum defectum, nempe malam circumstantiam, non mirum si sint simpliciter mali: ideo autem non sunt virtualiter duplices, sicut actus habens finem bonum et malum, quia circumstantia a fine distincta non facit actum virtualiter duplicem, eo quod in illum non influat sicuti finis.

Neque etiam obstat, quod si quis emat scalas, ut furetur ad dandam eleëmosynam, emptio illa sit mala simpliciter, licet referatur ad duos fines, unum bonum et alterum malum; quia illi fines non faciunt etiam actum virtualiter duplicem, eo quod non sint disparati, sed unus ordinetur ad alterum; dum enim unus finis ordinatur tamquam medius ad alterum, tunc actus ad illos relatus non efficitur virtualiter duplex, eo quod censeatur procedere ab eadem causa, non autem a diversis, prout dum fines sunt disparati.

QUÆSTIO V.

DE REGULIS ACTUUM HUMANORUM.

ARTICULUS PRIMUS.

QUÆNAM SINT ACTUUM HUMANORUM REGULÆ.

§ I.

Regulæ generales Actuum Humanorum Lex Æterna et Recta Ratio.

QUEMADMODUM res ab actionibus distinctæ suas habent regulas, quibus conformari debent, ut bonæ sint et perfectæ, et quibus si non conformentur, sunt malæ et imperfectæ, v. g. domus, statua, pictura, etc. fieri debent secundum regulas artis ut sint bonæ et perfectæ, et si non fiant secundum illas, malæ erunt et imperfectæ, quamvis tantum physice, ita actus habent suas regulas, secundum quas fieri debent ut boni sint, et si non fiant secundum illas, sunt mali. Solent autem assignari duæ generales regulæ actuum humanorum, una remota sed primaria et essentialis, nempe *Lex Æterna* seu ratio Dei, et altera proxima nobisque interna, sed tantum secundaria et primæ subordinata, scilicet *Recta Ratio* hominis. Hæ regulæ debent nos in agendo dirigere, ad illas respicere debemus, eisque nostras actiones velut alicui exemplari conformare: ab illis actus humani, eorum objectum, finis et circumstantiæ desumunt suam bonitatem et malitiam, ita ut actus humanus sit bonus, dum est conformis istis regulis, et malus, dum illis est difformis, et similiter ejus objectum (idem est de fine et circumstantiis) sit bonum, dum iisdem est conforme, et malum dum est difforme.

Lex Æterna nil aliud est, quam *dictamen* MENTIS DIVINÆ, *prescribens quid conveniat vel disconveniat*

creaturæ rationali, quatenus tali," sive est actus divinæ mentis, quo Deus concipit et dictat quid sit conveniens vel disconveniens creaturæ rationali: hæc autem lex seu illud dictamen et conceptus divinæ mentis, dicitur *prima et essentialis regula* actuum humanorum, quia ipsa est quæ proprie facit illorum bonitatem et malitiam, sive ex qua primario oritur eorum bonitas et malitia; sine illa enim, id est, nisi mens divina conciperet quid conveniat vel disconveniat creaturæ rationali, nil haberet convenientiam nec disconvenientiam cum ipsa; nullusque consequenter actus foret bonus nec malus: sicuti ipse conceptus, quo Deus concipit naturam hominis esse corpus et animam rationalem ei unitam, proprie facit naturam ipsius hominis, et ab eo oritur quod homo essentialiter consistat in corpore et anima rationali: unde primaria ratio, quare v. g. eleëmosyna est bona, est, quia conformis est legi æternæ sive menti divinæ concipienti eleëmosynam habere convenientiam cum creatura rationali. Similiter primaria ratio, quare v. g. furtum est malum, est, quia difforme est eidem legi dictanti istum actum habere disconvenientiam cum creatura rationali. Eleëmosyna quidem bona est, quia habet objectum et finem bonum, et similiter furtum est malum, quia habet objectum malum; verum ista objecta non sunt bona nec mala, nisi dependenter a lege æterna: adeoque ad istam legem ultimate debet attendi tamquam ad regulam primariam. Atque hinc patet peccatum alibi recte definiri in ordine ad legem æternam.

Recta Ratio nil aliud est quam *dictamen* MENTIS NOSTRÆ *præscribens quid conveniat vel disconveniat creaturæ rationali quatenus tali*, sive est mens nostra concipiens et judicans quid sit conveniens vel disconveniens creaturæ rationali. Dicitur *regula secundaria* actuum humanorum et legi æternæ *subordinata*, quia ratio, seu mens nostra nos quidem dirigit in agendo, nobisque præscribit quid conveniat vel disconveniat creaturæ rationali, adeoque quid sit bonum vel malum: hoc tamen *primario* non facit, sed tantum *secundario*, et velut commissaria legis æternæ et ab ea deputata: ideoque nec proprie facit bonitatem et

malitiam nostrorum actuum, quæ ultimate oritur a lege æterna: nempe ratio nostra tantum regulat nos, quatenus nobis refert dictamen legis æternæ, exhibetque quid secundum dictamen istud conveniat vel disconveniat creaturæ rationali, eo modo, quo commissarius Regis regulat populum ad quem mittitur, non per ordinationes a se factas, sed solum referendo et exhibendo ordinationes ipsius Regis. Unde patet quod, licet lex æterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina, nihilominus sit nostra regula, nosque dirigat in agendo, non quidem immediate, sed remote, scilicet mediante ratione nostra, quæ nobis notam facit et repræsentat legem æternam; sive quid illa lex præscribat tamquam conveniens vel disconveniens creaturæ rationali, queque ideo nos regulat proxime et immediate, sicuti commissarius in exemplo allato, proxime regulat populum, et Rex tantum remote.

Ratio autem nostra cognoscit legem æternam per lumen naturale a Deo illi inditum, quod est impressio ipsius legis æternæ, juxta illud Psalm. 4. v. 6 et 7. "Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine:" et quod in mente nostra repræsentat ipsum dictamen legis æternæ eodem modo quo cera, cui impressum fuit sigillum, repræsentat caracterem et signa istius sigilli: cognoscit etiam per revelationem positivam in Scriptura Sacra et traditione contentam, per quam Deus revelavit hominibus varia bona et mala spectantia ad legem divinam positivam et etiam naturalem.

Ut vero ratio nostra sit regula actuum humanorum, debet esse recta: tunc autem est recta, quando recte judicat de bonitate et malitia actus: quod fit quando judicat vere, sive conformiter ad dictamen legis æternæ vel saltem dijudicat in apprehensione invincibili, "eo modo quo viri prudentes judicant," id nempe est, post adhibitam diligentiam debitam pro cognoscenda veritate: non requiritur ut sit recta *materialiter* sive *speculative*, sed sufficit quod sit recta *formaliter* sive in apprehensione et *practice*, saltem pro bonitate formali. Propter quod notandum est rationem posse esse rectam dupliciter, scilicet

speculative vel *materialiter;* et *practice* vel *formaliter:* ratio est *speculative* recta, ejusque judicium speculative rectum, quando judicat actionem se habere prout revera se habet: rectitudo enim, seu veritas rationis et judicii, consistit in conformitate cum objecto. Tunc vero est recta *practice* sive pro opere recta, ejusque judicium practice rectum quando judicat de actione post adhibitam diligentiam debitam pro cognoscenda veritate, etiamsi contingat ipsam errare. Ut igitur actio sit bona materialiter sive in se, requiritur quidem ut sit conformis rationi speculative rectæ, quia debet esse conformis legi æternæ, adeoque debet ratio dictare eo modo quo lex æterna: verum ut actio sit bona formaliter, sufficit si sit conformis rationi practice rectæ, etiamsi ratio in speculatione erraret nec judicaret de actione eodem modo, quo dictat lex æterna, adeoque etiamsi actio a parte rei foret difformis legi æternæ: et ita copula quam prima vice habuit *Jacob* cum *Lia* erat quidem materialiter mala, utpote a parte rei difformis legi æternæ; erat tamen bona formaliter, quia erat conformis rationi rectæ practice; *Jacob* enim judicabat de copula illa eo modo quo viri prudentes judicarent in simili casu, siquidem omnes prudentes judicarent licitum esse et conforme legi æternæ habere copulam cum fœmina, quæ rationabiliter putatur esse uxor, et sic ut nulla habeatur ratio suspicandi de contrario. Verumtamen.

NOTANDUM.

Quod dum ratio est practice recta, sed a parte rei errat circa bonitatem actionis, tunc judicium quod format de bonitate actionis sit quidem a parte rei falsum, sed quod judicium quod format de licentia actionis, sive de eo quod ista actio fieri possit absque culpa operantis, non sit falsum, sed verum; est enim verum et certum quod sit licitum, sive quod possimus absque culpa facere actionem, quam post adhibitam debitam diligentiam judicamus esse bonam et legi æternæ conformem etiamsi non esset talis: et sic judicum quo *Jacob* judicabat copulam cum fœmina præsente esse bonam, erat a parte rei falsum; sed

judicium quo judicabat istam copulam sibi hic et nunc esse licitam, non erat falsum, sed verum.

Ex dictis patet, quæ sit differentia inter has duas regulas actuum humanorum; nam præterquam quod Lex æterna sit increata, cum sit ipse Deus, et ratio nostra creata; illa proprie facit bonitatem et malitiam actuum humanorum, qui ideo ab eo dicuntur boni et mali *a priori:* hæc vero non facit proprie eorum bonitatem nec malitiam, nec convenientiam nec disconvenientiam, quam habent cum creatura rationali, sed eam tantum nobis refert et notificat velut commissaria Legis æternæ, ideoque actus humani a recta ratione tantum sunt boni et mali *a posteriori*, hoc est, ab ea tantum cognoscuntur esse boni vel mali: illa infallibilis est in suo dictamine, hæc vero fallibilis; sæpe enim ratio nostra errat in referendo dictamine Legis æternæ, dictatque sæpe aliquid esse conveniens vel disconveniens creaturæ rationali, et secundum dictamen legis æternæ, quod non est tale a parte rei: imo adhuc fallibilis est dum dictat *ad judicium virorum prudentum*, sive post adhibitam diligentiam requisitam. Non est autem inconveniens, quod Deus nobis dederit regulam, cui nos conformando, fieri potest, ut agamus contra ejus legem; quia si contingat nos agere contra ipsius legem post adhibitam debitam diligentiam pro cognoscenda malitia actionis, tunc actio illa, licet a parte rei mala et difformis legi æternæ, nobis tamen nullo modo imputatur in culpam, sed contra eodem modo imputatur ad laudem et meritum, æque ac si foret a parte rei bona et conformis legi æternæ; idque, quia est talis formaliter in apprehensione. Alia insuper differentia est, quod Lex æterna remote et mediate nos dirigat, attamen tamquam regula principalis; ratio vero nostra nos dirigat proxime et immediate, sed tantum tamquam regula secundaria et commissaria Legis æternæ.

§ II.

De conformatione voluntatis humanæ voluntati Divinæ.

Sunt tantum duæ præcedentes regulæ generales, sive se extendentes ad omnes actus humanos; sed præ-

ter illas dantur quædam particulares, nempe *Lex Naturalis* et *Lex Divina positiva*, item *Leges Humanæ*, tam *Civiles* quam *Ecclesiasticæ;* fatendum enim est, quod istæ leges sint regulæ respectu eorum actuum, circa quos versantur: verum cum non se extendant ad omnes actus humanos, si quidem ad minus non se extendunt ad ea, quæ sunt tantum consilii, ideo non ponuntur pro generali eorum regula; propter quam rationem etiam Voluntas Divina non ponitur pro tali regula; quia si intelligatur Voluntas Divina, qua Deus aliquid vult, præcipiendo vel prohibendo, illa etiam non se extendit ad ea, quæ sunt tantum consilii: si vero intelligatur voluntas qua Deus vult et disponit de omnibus quæcumque fiunt, illa non se extendit ad actus humanos tamquam eorum regula.

Hic tamen specialiter examinatur quousque Voluntas Divina sit regula, cui voluntas nostra conformari debeat, ut sit bona. Et prænotandum, quod varii sint modi, quibus aliquid vult Deus: aliquando vult præcipiendo, aliquando prohibendo, aliquando consulendo et approbando, aliquando permittendo ut fiat, sive non impediendo, aliquando operando, quo modo vult omnia quæcumque facit. Item aliquando vult voluntate absoluta consequenti, sive efficaci, et aliquando tantum voluntate antecedente et inefficaci. Notandum etiam est voluntatem nostram pluribus modis posse conformari voluntati divinæ, nempe in volito materiali, in volito formali, positive et negative. Voluntas nostra conformatur voluntati divinæ *in volito materiali*, dum eamdem rem volumus quam Deus vult. Conformatur *in volito formali*, dum eamdem rem volumus ob eamdem rationem, seu ob idem motivum propter quod Deus illam vult. Conformatur *negative*, dum non improbamus voluntatem, qua Deus aliquid vult; *positive* vero dum positivo actu approbamus id, quod Deus vult.

His positis certum est, quod divinæ voluntati præcipienti et prohibenti debeamus conformare nostram voluntatem in volito materiali; debemus enim velle opus præceptum et nolle opus prohibitum, et quidem sic, ut debeamus omni modo conari adimplere istam

Dei voluntatem, idque etiamsi Deus forte voluntate absoluta velit oppositum, et ita Abraham tenebatur velle, et quidem efficaciter, mortem filii sui, etiamsi Deus illam voluntate efficaci nollet.

Et generatim tenemur velle et conari adimplere præcepta, licet forte Deus velit absolute permittere nos illa transgredi: ex quo patet, quod aliquando possimus velle, imo velle teneamur etiam voluntate absoluta et consequente, id cujus oppositum Deus vult simili voluntate.

Divinæ vero voluntati consulenti tantum et approbanti non tenemur voluntatem nostram conformare in volito materiali, quasi nimirum deberemus velle et facere id, quod Deus mere consulit aut approbat non præcipiendo; sed sufficit quod illud reputemus bonum et justum, vel saltem non improbemus; non enim tenemur ingredi religionem, servare continentiam, etc.

Quantum ad voluntatem divinam permittentem et operantem quæcumque in mundo fiunt, non tantum bona, sed etiam mala, tam culpæ, quam pœnæ; (omnia enim eveniunt per voluntatem Dei, qui voluit et decrevit absolute ea facere et permittere; sic v. g. voluntate Dei fit ut aliquis labatur in peccatum, ut moriatur et damnetur, ut sint Hæretici, ut dominentur et Catholicos vexent, ut familiæ, civitates et regna destruantur, ut sint morbi, etc.)

Tali voluntati Dei debemus in primis voluntatem nostram conformare in volito formali remoto; quia quidquid volumus et agimus deliberate, id velle et agere debemus ex eodem motivo ultimo, propter quod Deus omnia vult et agit, id est propter ipsius gloriam: Deus enim omnia vult et agit ultimate propter suam gloriam, juxta illud Proverb. 16. v. 4. "Universa propter semetipsum operatus est Dominus."

Debemus etiam tali voluntati, et generatim cuilibet Dei voluntati, voluntatem nostram negative conformare in volito materiali et formali proximo; et etiam aliquo modo positive, scilicet habitualiter et in præparatione animi. Ratio prioris est, quia cum omnis Dei voluntas sit justissima et rectissima, nunquam possumus improbare id, quod Deus vult, ne-

que rationem propter quam vult, sive agatur de malo proprio, sive de alieno, sive de malo pœnæ, sive de malo culpæ, seu permissione peccati, sive etiam de ipsa damnatione æterna: adeoque numquam possumus murmurare adversus Deum, quodcumque malum nobis vel aliis inferat, vel evenire permittat. Ratio posterioris est, quia debemus esse habitualiter dispositi et parati, etiam positive approbare id, quod Deus vult, si opus foret.

Non tenemur tamen tali voluntati Dei voluntatem nostram positive conformare in volito materiali nec formali proximo, in primis dum nobis non innotescit voluntas Dei, nec rationes particulares, quas habet: unde Sanctus Paulus non conformavit sic voluntatem suam voluntati divinæ, dum petivit a se auferri stimulum carnis, quem Deus in ipso absolute permittere volebat; neque dum petivit dissolvi et esse cum Christo, quod Deus non volebat: nec Abraham dum voluit mortem filii sui quam Deus absolute nolebat. Imo neque dum voluntas divina nobis nota est, tenemur positive ei conformare voluntatem nostram in volito materiali et formali proximo: sed e contra possumus positive nolle volitum materiale divinum, sive id, quod vult Deus, sub alia tamen ratione, seu ex diverso motivo: hoc patet ex variis exemplis Scripturæ Sacræ: sciebat Abraham, *Gen.* 18. quod Deus vellet subvertere Sodomam, et tamen ipse id nolebat et rogabat ne fieret. Sciebat Sanctus Paulus, *Rom.* 9. Deum velle deserere gentem Judaïcam et tamen ipse optabat esse anathema a Christo pro illius salute. Sciebat Christus delendam esse Jerusalem, et tamen super eam flevit et optasset contrarium. Ratio a priori est, quod unum et idem objectum sub una ratione possit considerari tamquam malum et eatenus refugi; sic v. g. mors malefactoris considerari potest ut conducens tranquillitati publicæ et sub ista ratione eam vult judex: et potest considerari ut damnosa uxori totique familiæ, et sub ea ratione, uxor ac proles illam refugiunt. Unde non mirum quod possimus aliquid nolle sub una ratione, quod Deus vult sub alia: et sic v. g. bonus filius potest dolere de morte sui patris et optare ejus vitam ex

affectu pietatis, aut propter aliquod damnum quod inde patitur, licet Deus mortem illam velit propter aliud motivum, v. g. propter peccata patris, ideoque etiam Abraham, Sanctus Paulus et ipse Christus in prædictis exemplis potuerunt nolle id quod volebat Deus sub diversa scilicet ratione: sed neque in illo casu voluntas nostra proprie est contraria divinæ voluntati: quia ad hoc deberet idem objectum esse volitum et nolitum, seu displicere sub eadem ratione, quod hic non fit, nec etiam fieri potest; non enim possumus nolle et improbare aliquid sub ea ratione sub qua id vult Deus, uti jam dictum est, sed e contra debemus illud approbare, saltem in præparatione animi; imo voluntas nostra in eo potius est conformis divinæ voluntati, cum Deus non tantum permittat sed et approbet quod ex honesta ratione nolimus et refugiamus id quod ipse vult, sed sub ratione diversa et quod optemus contrarium voluntate quadam inefficaci.

Nec tantum possumus nolle et refugere id quod vult Deus et optare contrarium voluntate inefficaci, sed ad hoc frequenter obligamur, imo et ad conandum ut fiat contrarium. Et ita filius tenetur ex virtute pietatis nolle mortem patris ægrotantis et optare ipsum vivere ejusque sanitatem, quantum in se est procurare, quamvis Deus velit ipsum mori: et similiter tenemur nolle ac refugere damnationem æternam atque peccatum, idque ex charitate propria, et quantum in nobis est conari evitare ista mala, quamvis Deus vellet nos permittere labi in peccatum vel damnare. Quia generatim obligamur eodem modo facere nostrum officium, et velle ac conari adimplere præcepta, etiamsi finis propter quem agere debemus, Deo aliter disponente, non sit obtinendus.

NOTANDUM.

Dum cognoscitur Deus aliquid velle voluntate absoluta et consequente, non possumus illud ipsum nolle nec optare contrarium voluntate absoluta efficaci; hoc enim stultum foret; sed tantum voluntate quadam antecedente et inefficaci, considerando nempe rem tantum secundum se, vel mere prout est malum

proprium vel alienum, et abstrahendo ab aliis circumstantiis, notanter a decreto divino.

Licet autem, ut dictum est, non teneamur voluntatem nostram positive conformare voluntati divinæ in volito materiali et formali proximo, approbando scilicet id, quod vult Deus sub ratione qua vult, sed possimus abstinere ab actu approbationis, possumus tamen sic conformare, idque honestum est et laudabile ; quia cum omnis Dei voluntas sit rectissima, et rationes, quas habet, justissimæ, voluntas nostra, dum tali voluntati conformatur, non potest non esse recta. Unde possumus et laudabile est nos positive conformare voluntati Dei, dum nobis vel nostris propinquis infer aliqua mala, etiam dum nos permittit cadere in aliquod peccatum, considerando illa esse a Deo volita, idque rectissime et justissime ; eo modo quo Beati in cœlo se conformant divinæ voluntati, et approbant damnationem etiam illorum, qui in hac vita erant eorum consanguinei vel amici, lætanturque videntes vindictam peccatorum, quatenus vindicta illa et damnatio a justitia divina propter peccata infligitur. Hac ratione magnam insuper animi tranquillitatem consequemur, prout consecuti sunt Sancti, qui in hac vita sese in omnibus divinæ voluntati et providentiæ submiserunt.

Ex jam dictis patet, quid sit dicendum de casu, quo Deus alicui revelaret et prædiceret lapsum in aliquod peccatum, prout prædixit Petro trinam negationem dicens, "antequam gallus cantet, ter me negabis." Item de casu quo Deus alicui revelaret et prædiceret suam damnationem. Quantum ad primum, in primis Sanctus Petrus (et idem est de quocumque alio cui similiter prædiceretur lapsus in aliquod peccatum) poterat et debebat tristari de decreto illo, quo Deus decreverat permittere ipsum cadere in peccatum ; item poterat et debebat velle oppositum, et conari omni modo istud peccatum evitare, voluntate scilicet antecedente, non vero absoluta, uti dictum est ; attendendo nimirum quod peccatum sit magnum hominis malum Deoque injuriosum ; nihilominus attendendo quod Deus justis de causis vellet permittere ipsum labi in peccatum, poterat ex isto motivo

voluntatem illam et permissionem approbare. Non poterat tamen approbare ipsum peccatum seu negationem ; quia numquam licet velle peccatum. Nec dicas, quod is, qui vult permissionem sui peccati, censeatur velle ipsum peccatum quod permittitur ; id enim negatur : siquidem Deus vult permissionem peccatorum, et tamen non ideo vult ipsa peccata quæ permittit. Verum licet in casu quo alicui prædictus est lapsus in peccatum, possit ille velle et approbare permissionem peccati, non ideo nos possumus desiderare talem permissionem, sive optare, et a Deo petere, ut permittat nos labi in aliquod peccatum, etiamsi id optaremus, et peteremus propter bonum nostrum, ut v. g. inde fieremus humiliores et cautiores, quia cum, posita permissione peccati ex parte Dei, secuturum sit infallibiliter peccatum nostrum, talem permissionem petendo, peteremus, ut Deus nobis præberet occasionem eum offendendi, quamvis ad bonum finem, adeoque censeremur habere aliquem affectum ad peccatum.

Quantum ad secundum casum, in primis talis revelatio non deberet accipi pro absoluta prædictione, sed tantum pro conditionata et per modum comminationis, subintelligendo, nisi pœnitentiam egeris, etc. quo modo intelligebatur hæc prædictio facta Ninivitis, *adhuc* 40. *dies et Ninive subvertetur*, quomodo etiam intelliguntur plures aliæ prædictiones et comminationes in Scriptura Sacra, quæ licet videantur absolutæ, utpote verbis absolutis expresse, in iis tamen conditio aliqua subintelligitur : unde tali in casu deberet nolle suam damnationem, et conari eam evitare agendo pœnitentiam, ac sibi persuadere, quod ista conditione posita etiam Deus non velit ejus damnationem, quam solum vult pro casu, quo ipse pœnitentiam non ageret.

Si autem prædictio damnationis supponatur absoluta esse et infallibilis, tunc ille posset et deberet tristari de sua damnatione, quatenus illa est ipsi maxime damnosa, alias peccaret contra charitatem erga seipsum, posset etiam et deberet voluntate quadam antecedente velle oppositum, et aspirare ad Beatitudinem, non tamen voluntate consequente et efficaci ;

cum stultum sit efficaciter velle aliquid, quod eventurum non esse certo scimus: talis insuper teneretur conari adimplere omnia præcepta Divina, quia ab eorum observatione non liberaretur per istam revelationem: excepto tamen præcepto spei, eo quod tunc actus spei foret ipsi impossibilis; posita enim revelatione damnationis certo futuræ, non posset amplius certa cum fiducia Beatitudinem expectare, hocque verum est, etiamsi tali non fuisset prædicta sua damnatio simpliciter, sed insuper quod foret propter certum peccatum, in quod laberetur, v. g. propter omissionem actus Amoris Dei in articulo mortis: nempe deberet etiam conari evitare istud peccatum, adeoque elicere dictum actum Amoris. In casu tamen posset etiam talis positive approbare suam damnationem attendendo ad easdem rationes, propter quas eam vult Deus.

Dictis non obstat, quod is, cui revelatus est lapsus in aliquod peccatum, videatur velle reddere Divinam prædictionem falsam, dum vult et conatur istud peccatum evitare; quia non conatur evitare peccatum ex intentione reddendi falsam prædictionem Divinam, sed ab ista prædictione abstrahit, et solum intendit facere suum officium, id est, adimplere id, ad quod vi Legis Divinæ obligatur, ex cujus omissione scit Deum offendendum.

Non agemus hic de prima regula actuum humanorum sive de Lege æterna, eo quod de ea specialiter agatur in Tractatu de Legibus, sed solum agemus de recta ratione, incipiendo generatim a ratione practica, sive a judicio practico, quod dicitur *Conscientia.*

ARTICULUS II.

DE CONSCIENTIA.

QUID SIT CONSCIENTIA ET QUOMODO DIVIDATUR?

§ I.

Definitio Conscientiæ.

CONSCIENTIA communiter definitur: *Actus intellectus practici, quo judicatur aliquid hic et nunc esse licitum vel illicitum, præceptum vel non præceptum, prohibitum vel non prohibitum;* aut quod in idem recidit, *est dictamen rationis seu intellectus practici, præscribens aliquid hic et nunc esse licitum vel illicitum.*

In primis Conscientia dicitur *actus intellectus*, quia conscientia nec est potentia, nec habitus, sed actus, actuale nempe judicium intellectus, cum ad istam potentiam pertineat judicare. Et additur: *Intellectus practici;* quia judicium conscientiæ est judicium, quod formamus immediate ante operationem, quo scilicet judicamus aliquam individuam actionem, hic et nunc a nobis ponendam, esse bonam et a nobis posse exerceri, vel esse malam, et non posse exerceri. Unde judicium, quod formamus de bonitate vel malitia actionis extra praxim, sive dum nequidem intendimus et nullatenus parati sumus istam actionem exercere v. g. judicium, quo Theologus judicat aliquem contractum esse licitum vel illicitum, non est conscientia, eo quod conscientia versetur circa actionem hic et nunc exercendam vel omittendam; ideo judicium conscientiæ dici solet *practice practicum*, id est omnino practicum. Additur etiam, *quo judicatur aliquid esse licitum vel præceptum, aut prohibitum vel non*, ut significetur conscientiam quandoque præcipere aliquid, et quandoque prohibere, quandoque vero mere dictare esse bonum et posse fieri, non tamen præcipiendo.

Ideo autem conscientia sic vocatur, vel quia est *scientia cum* se ipso, qua scilicet interius conscii sumus illius, quod est licitum vel illicitum, absque eo, quod aliquis nobis exterius hoc dicat : vel quia est *scientia concludens*, scilicet ex alio, aliquid in particulari esse licitum vel illicitum ; nam judicium conscientiæ, proprie est conclusio syllogismi, quem saltem implicite formamus circa bonitatem vel malitiam actionis, quam hic et nunc parati sumus exercere ; siquidem ante operationem consideramus, legem naturalem, Divinam positivam aut humanam, vel sententiam Doctorum, aut praxim piorum variasque circumstantias : deinde ex omnibus illis, velut ex antecedente, concludimus in particulari, nos posse vel non posse hic et nunc facere talem actionem, v. g. Clericus, constitutus in materia venandi, considerat quod Clericis sit prohibitum per Canones venari, item quod sit Clericus, et tunc inde concludit hoc modo : ergo hic et nunc non possum venari : atque hæc conclusio proprie est id, quod conscientia vocatur.

Differt conscientia a *Synderesi* quia in primis conscientia est actus, nempe actuale judicium intellectus, synderesis vero habitus ; synderesis enim est habitualis cognitio primorum et universalium principiorum moralium cum natura nobis indita, prout est cognitio horum ; " bonum est faciendum et malum fugiendum ; quod tibi non vis fieri alteri non feceris." Quamquam actualis cognitio istorum principiorum sit etiam vere synderesis.

Secundo differt a synderesi tam actuali, quam habituali in eo quod, ut jam dictum est, synderesis versetur circa principia universalia, conscientia vero circa particularia ex universalibus per discursum deducta, v. g. synderesis generatim dictat bonum esse faciendum, sed conscientia concludit et dictat hoc particulare bonum v. g. eleëmosynam hic et nunc esse faciendam. Ideo conscientia immediate dirigit operationem, synderesis vero tantum mediate et remote.

Tertio differt in eo, quod synderesis numquam erret utpote versans circa universalia præcepta mo-

rum, quæ per se sunt omnibus nota, conscientia vero sit aliquando errori obnoxia, dictans nempe aliquid esse bonum, quod a parte rei malum est, vel contra.

Differt a scientia morali in eo, quod scientia moralis concludat quidem ex principiis moralibus aliquid esse licitum vel illicitum, sed modo adhuc generali et abstrahendo ab operatione. Verum conscientia concludit aliquid in particulari, atque hic et nunc esse licitum vel illicitum : v. g. scientia moralis ex his præmissis, bonum est faciendum, et eleëmosyna est bona, concludit faciendam esse eleëmosynam : sed conscientia scientiam, in omnibus istis judiciis contentam, applicat operationi hic et nunc occurrenti, et concludit ulterius hoc modo ; ergo hic et nunc facienda est eleëmosyna huic pauperi : ea propter ista immediate dirigit operationem, scientia vero moralis tantum mediate et remote.

Differt a judicio ultimo practico in eo, quod illud non versetur circa bonitatem vel malitiam actionis, sicuti conscientia, sed tantum circa exercitium actionis, qualiscumque ipsa sit, ideoque formatur post conscientiam, et ante edit immediate exercitium vel omissionem actionis : dictum etiam judicium nil est aliud, quam judicium, quo judicamus aliquam actionem hic et nunc esse exercendam vel omittendam. Deinde illud judicium, sæpe est contrarium judicio conscientiæ ; sæpe enim judicamus aliquam actionem hic et nunc esse exercendam, resolvimusque eam exercere, quamvis judicamus esse illicitam.

Denique differt a recta ratione, sicuti magis commune a minus communi ; datur enim conscientia, quæ non est recta, nempe conscientia erronea, scrupulosa, etc. ideoque conscientia non dicitur dictamen rationis practicæ rectæ, sed simpliciter rationis practicæ ; recta autem ratio, sive ejus judicium, est species conscientiæ, nempe est conscientia recta ; nam per rationem hic non intelligitur ipsa potentia secundum se, quæ dicitur intellectus, mens, et ratio, sed intelligitur actus seu dictamen istius potentiæ, vel quod idem est, ipsa potentia dictans.

§ II.

Divisio Conscientiæ.

CONSCIENTIA communiter dividitur in rectam, erroneam, scrupulosam, dubiam et probabilem. *Conscientia recta* vel *vera* est quæ dictat aliquid esse licitum vel illicitum, quod tale est a parte rei, et duplex est, nempe *recta materialiter* vel *speculative*, estque jam definita: et *recta formaliter* sive in apprehensione vel *practice*, quæ est dum judicat de bonitate vel malitia actionis, post adhibitam diligentiam, ad cognoscendam veritatem; illud enim judicium est rectum practice, sive in ordine ad operationem. Duplex hæc conscientia recta est ipsa ratio recta speculative et practice, de qua in articulo præcedenti.

Conscientia *erronea* vel *falsa* est, quæ dictat aliquid esse bonum, quod a parte rei malum est, vel esse malum, quod a parte rei bonum est. Dicitur *erronea*, quia intellectus judicat de actione aliter quam sit a parte rei; quod judicium dicitur *error*. Conscientia erronea est duplex, nempe *vincibiliter* erronea quæ oritur ex ignorantia vel inadvertentia vincibili, et *invincibiliter* erronea quæ oritur ex ignorantia vel inadvertentia invincibili, atque hæc est formaliter recta.

Conscientia *scrupulosa* est, quæ ex levibus rationibus cum quadam anxietate judicat vel suspicatur esse peccatum in actione quam quis posuit vel positurus esset. Illæ autem rationes censentur leves, quæ non movent virum prudentem, et dicuntur *scrupuli*, metaphora sumpta a scrupulis seu parvis lapidibus, qui subintrant calceos viatorum, eo quod sicut hi molestiam adferunt viatoribus, impediuntque quominus libere incedant, ita leves illæ rationes molestiam animæ adferunt, eamque perturbant et impediunt in via spirituali.

Conscientia *dubia* proprie, et quæ dicitur *negative dubia*, est suspensio judicii circa actionem, quando nimirum intellectus nec judicat esse bonum nec malum, sed stat anceps seu indeterminatus, idque quia nullæ occurrunt rationes, vel si occurrant, aut se

mutuo elidunt, aut non sunt sufficientes ut determinent intellectum ad unam partem.

Conscientia *probabilis* vel *opinativa*, quæ etiam *positive dubia* dicitur, est quæ dictat aliquid hic et nunc esse licitum vel illicitum, sed infirmiter et cum formidine ne oppositum sit verum propter notabilia argumenta, quæ faciunt pro veritate in contrarium: differt conscientia probabilis a scrupulosa in eo, quod licet utraque formidet oppositum illius, quod dictat, sit verum, scrupulosa id formidet ex levibus rationibus: probabilis vero ex notabilibus; et differt ab erronea in eo, quod erronea judicet cum firma adhæsione intellectus et absque formidine de opposito, non sic probabilis. Deinde conscientia probabilis potest esse vera.

Scrupulosa vero differt ab erronea (cujus tamen est quædam species) in eo, quod ipsa semper judicet vel suspicetur esse peccatum in actione, non sic erronea, quæ hoc tantum aliquando judicat; nam non solum dictat actionem, quæ a parte rei bona est, esse malam, sed aliquando etiam dictat actionem quæ mala est, esse bonam. Deinde scrupulosa non assentitur uni parti, nisi cum anxietate et formidine de parte opposita, quamvis ex levibus rationibus; verum erronea absolute et firmiter assentitur uni parti absque anxietate et formidine de opposito, uti jam dictum est.

Conscientia etiam dividitur in certam, firmam, perplexam, laxam, strictam et timoratam.

Conscientia *certa* est, quæ ex motivo certo seu infallibili judicat aliquid esse licitum vel illicitum, et potest esse certa tripliciter, nempe metaphysice, physice et moraliter, quod explicabitur in sequente Articulo.

Firma est, quæ firmiter sive absque formidine de opposito judicat aliquid esse licitum vel illicitum. Hæc potest esse erronea etiam vincibiliter, potest etiam esse certa, sed non semper est talis.

Conscientia *perplexa* est, quæ in utraque parte contradictionis judicat esse peccatum, ita ut quidquid homo eligat, sive actum ponat sive omittat, semper sit peccaturus.

Laxa est, quæ ex passione vel ignorantia graviter culpabili propter leves rationes judicat ea esse licita et bona aut non esse peccata mortalia, quæ tamen alii communiter putant esse peccata et quidem quandoque mortalia.

Stricta est, quæ judicat esse peccata vel esse mortalia, quæ alii communiter judicant nullatenus esse peccata, vel non esse mortalia. Triplex hæc conscientia ad erroneam reducitur.

Conscientia *timorata* est, quæ ex justa ratione timet ne sit peccatum in actione, in quo differt a scrupulosa, quæ timet quidem peccatum, sed absque justa ratione, et reducitur ad conscientiam rectam.

Conscientia adhuc dividi potest in præcipientem, prohibentem et permittentem ; quod colligitur ex ipsa definitione. Item in antecedentem et consequentem respectu actionis : quia conscientia respicere potest actionem hic et nunc faciendam, quam dictat esse licitam vel illicitam, tuncque dicitur obligare, præcipere, urgere, instigare, prohibere, etc. et eatenus est proprie, regula actuum humanorum ac de illa sic considerata hic potissimum agitur. Potest etiam respicere actionem, jam factam seu præteritam dictando eam licite vel illicite fuisse factam et tunc dicitur dare testimonium, approbare, accusare, remordere, condemnare, excusare, etc. De conscientia hoc modo considerata intelliguntur hæc loca Scripturæ Sacræ : " Non est in nostra conscientia quis posuerit eam in marsupiis nostris," Gen. 43. v. 22. " Testimonium reddente illis conscientia ipsorum," Rom. 2. v. 15.

ARTICULUS III.

QUÆNAM CONSCIENTIA SIT REGULA ACTUUM HUMANORUM ?

§ I.

Ut Conscientia sit Regula Actuum Humanorum debet esse moraliter certa.

LICET Conscientia sit regula actuum humanorum, quælibet tamen ejus species talis non est, sed sola conscientia *recta* est talis, quæ tamen simul debet

esse *certa*, quæ jam veniunt demonstranda. In primis itaque dicimus, quod, ut conscientia sit regula actuum humanorum, debeat esse certa, sive quod ad licite operandum requiratur certitudo de honestate actionis. Ut autem hoc melius intelligatur, sciendum est, triplicem distingui certitudinem, alia enim est certitudo *metaphysica* cui falsum nullatenus subesse potest nequidem divinitus, et quæ ideo est omnium maxima, qualem certitudinem habemus eorum, quæ divinitus revelata sunt. Alia est *physica*, quæ fundatur in communibus et universalibus legibus, secundum quas res naturales agunt vel aguntur, et quibus attentis res judicatur aliter esse non posse, licet extraordinarie et per miraculum aliter esse possit. Talem certitudinem habemus, quod v. g. quis sit comburendus si in ignem conjiciatur, quamvis per miraculum conservari possit, prout contigit tribus pueris qui missi sunt in fornacem ignis ardentis, *Danielis* 3. Denique alia est certitudo *moralis* quæ fundatur in hominum moribus, usibus, consuetudinibus, et iis quæ ut plurimum veniunt, quibus attentis res judicatur non posse aliter esse, quamvis tamen aliter esse possit, et de facto quandoque aliter sit: sed cum id raro et tantum per accidens contingat, censetur ac si non accideret: unde hæc certitudo nullam relinquit prudentem formidinem de opposito: talem certitudinem habemus de baptismo pueri, quem pastor in scripto testatur esse baptizatum; et de dominio rei quam emimus a viro honesto. Hæc certitudo varios habet gradus; potest enim esse major vel minor, et sic v. g. majorem habemus certitudinem de existentia Urbis Viennensis quam de baptismo vel dominio in exemplis allatis.

Ad licite operandum non requiritur absolute certitudo metaphysica nec physica de actionis honestate; quia impossibile est de omnibus actibus humanis habere tantam certitudinem, sed sufficiet certitudo moralis, quæ tamen nec debet esse maxima; non enim debemus habere tantam certitudinem de honestate actionis, quantam v. g. habemus de existentia Urbis Viennensis: verum sufficit quæcumque certitudo moralis, etiam minima, dummodo sit vere certitudo

moralis excludens rationabilem formidinem de opposito.

Probatur autem assertio ex Eccl. cap. 37. v. 20. "Ante omnia opera verbum verax præcedat te, et ante omnem actum consilium stabile," id est, firmum et prudens judicium de honestate actionis faciendæ: deinde ex Rom. 14. v. 23. "Omne quod non est ex fide, peccatum est," id est, omne quod non est in firma animi persuasione, sive quod quis agit non persuasus id sibi licere, sed vel illicitum putans, vel dubitans utrum liceat, peccatum est. Præterea qui operatur non habens moralem certitudinem de honestate suæ actionis, exponit se periculo peccandi, adeoque peccat juxta illud Eccl. 3. v. 27. "Qui amat periculum, in illo peribit:" quia cum sit incertus, habet rationabilem formidinem ne peccet; videt enim actionem quam facere meditabatur moraliter loquendo posse esse malam. Accedit quod teneamur agere prudenter: prudentia autem cum sit virtus mentis practica, requirit certitudinem saltem moralem de veritate.

§ II.

Solvuntur Objectiones.

OBJECTIO I.

Beatus *Job* fuit rectus in suis operationibus, atqui tamen de illis habebat formidinem; dicit enim, cap. 9. v. 28: "Verebar omnia opera mea, sciens quod non parceres delinquenti:" ergo potest quis recte operari etsi habeat formidinem de certitudine suæ operationis.

R. Beatum *Job* non loqui de formidine antecedente operationem, quasi formidasset ne opera quæ erat facturus non essent licita: sed de formidine consequente, quam habebat ne ista opera non fecisset cum debita diligentia et intentione; nam ut ait Sanctus Gregorius: "Sæpe sordet in conspectu supremi judicis, quod fulget in conspectu operantis."

OBJECTIO II.

Si ad hoc, ut quis recte operetur, debeat ita certo credere se recte operari ut non habeat formidinem de opposito, rarissime operaremur recte; quia ut pluri-

mum in nostris actionibus reperitur aliqua formido de earum rectitudine.

R. Negando sequelam: verum quidem est, quod sæpe in nostris actionibus reperiatur aliquod periculum et formido peccati, cum ordinarie tantum habeamus moralem certitudinem de earum honestate, cui certitudini potest subesse falsum, et cui etiam de facto aliquando subest; impossibile enim est habere de omnibus agibilibus certitudinem metaphysicam vel physicam, sed periculum illud est tantum remotum, non proximum et morale, sive tale, quod in praxi a viro prudente mereatur attendi, ideoque non impedit quominus recte et prudenter operemur.

Enimvero pericula tantum remota peccatorum, sicut et malorum corporalium, non sunt talia quæ virum prudentem ab agendo deterreant: alioquin vix possemus agere; cum innumeris ejusmodi periculis in hac vita simus expositi: sic v. g. dum imus ad mensam vel ad aliquod consortium, semper est aliquod periculum remotum peccandi; non enim habemus omnimodam certitudinem quod non simus peccaturi in mensa v. g. per excessum in cibo vel in potu et in aliorum consortio, detractiones voluntarie audiendo: similiter dum itineramur, periculum est ne spoliemur vel occidamur, etsi ab ante nil audivissemus de latronibus, et dum per plateas incedimus periculum est ne tegula cadens e tecto nos lædat, etiam quando nulla est tempestas: notum est autem, quod propter ejusmodi pericula, quæ tantum sunt remota, non retrahamur ab agendo, et quod non idcirco censeamur imprudentes; imo potius imprudentes et ridiculi videremur, si ab actione metu talium abstineremus.

OBJECTO III.

Videtur, quod ad licite operandum sufficiat conscientia mere probabilis, seu judicium tantum probabile de honestate actionis: quia qui operatur ex judicio prudenti, operatur prudenter et non peccat; qui autem operatur ex judicio probabili, operatur ex judicio prudenti, siquidem judicium probabile est prudens utpote formatum ex motivo rationabili.

R. Negando antecedens et in primis negari etiam potest subsumptum probationis, quia plurimi Philosophi docent assensum opinativum, vel infirmum, non esse prudentem, sed imprudentem: admisso tamen, quod sit prudens, utpote proportionatus suo motivo, distinguitur assumptum probationis hoc modo: qui operatur ex judicio prudenti firmo et certo, operatur prudenter, conceditur; si operetur ex judicio prudenti infirmo, negatur. Qui autem operatur ex judicio tantum probabili, operatur quidem ex judicio prudenti infirmo, non vero firmo nec certo, et sic non sequitur quod operetur prudenter et non peccet.

Si petatur, quare judicium probabile sit potius prudens, quam operatio tali judicio conformis?

R. Duplicem illius rei rationem posse assignari, prima quia in operatione est periculum majoris mali et alterius naturæ, quam sit in actu, quo intellectus judicat aliquid esse probabiliter licitum, nam in operatione est periculum peccati et transgressionis legis Divinæ: in actu vero intellectus, ubi non agitur de praxi, non est tale periculum, sed ad summum est tantum periculum errandi sive præbendi assensum falsum. Secundo quia judicium probabile est prudens, eo quod formetur conformiter ad suum motivum, eique proportionetur; intellectus enim non assentitur nec adhæret omnino firmiter parti illi quam judicat probabiliorem, sed infirmiter, ita ut ab ea possit dimoveri. Operatio autem quæ fieret ex motivo probabili quod sit licita, non potest esse prudens ista ratione, quia non potest ita attemperari et proportionari suo motivo, sicuti assensus infirmus, seu judicium probabile, eo quod dum operamur absolute, ponamus actionem.

Hæc assertio quod ad licite operandum requiratur certitudo saltem moralis de honestate actionis, adeo certa videtur ut ipsimet probabilistæ omnes eam communiter admittant: docent nempe nobiscum, quod ut quis licite operetur, non possit habere ullam rationabilem formidinem peccati, sed debeat esse moraliter certus se hic et nunc omnibus spectatis posse operari, quapropter admittunt consequenter, quod ultimum judicium practicum conscientiæ non possit

esse mere probabile, sed quod debeat esse moraliter certum absque ulla rationabili formidine de opposito. Ut autem ostendant, se non docere implicantia, dum admittunt, quod ad licite operandum requiratur judicium moraliter certum de honestate actionis et eo non obstante sustinent licitum esse sequi opinionem probabilem, distinguunt duo judicia conscientiæ, unum quod vocant *directum* et *speculativum*, et alterum quod *practicum* et *reflexum* appellant.

Judicium *directum* vel *speculativum* est id quod formatur de honestate morali actionis: et circa illud judicium a nobis dissentiunt, dicuntque quod non debeat esse moraliter certum, sed quod possit esse mere probabile: id est, quod non requiratur, ut operans, sit moraliter certus, actionem, quam facit, esse materialiter et in se honestam ac legi æternæ conformem, sed quod de eo possit habere formidinem etiam rationabilem.

Judicium *practicum* et *reflexum*, quod est ultimum conscientiæ judicium et dictamen dirigens operantem, est illud, quod formatur de honestate formali actionis, sive de ejus licentia, quo scilicet operans judicat se posse actionem facere sine peccato. Conveniunt nobiscum, quod istud judicium non possit esse mere probabile, sed quod debeat esse certum certitudine saltem morali.

Verum illi prætendunt, quod possit formari tale judicium, etiam quando opinio est mere probabilis, adeoque quando non habetur certitudo de honestate materiali actionis: et cum tale judicium certum non possit fundari in ipsa opinione probabili, tamquam in aliqua præmissa ex qua deducatur, sed fundari et deduci debeat ex duabus præmissis certis; conclusio enim deducta ex una præmissa tantum probabili et incerta, etiam est tantum probabilis et incerta, cum sequatur debiliorem partem, adinvenerunt duos modus quibus mediantibus dicunt, nos posse formare judicium certum de honestate actionis tantum probabiliter honestæ, sicque tuto sequi quamlibet opinionem probabilem.

§ III.

Modi quibus probabilistæ dicunt prudenter formari posse Conscientiam de honestate actionis tantum probabiliter honestæ.

Hi modi sunt duo sequentes syllogismi practici, quorum præmissæ sunt ambæ certæ, inquiunt, sicut et conclusio, quæ est judicium de licentia actionis probabiliter honestæ.

Primum syllogismum sic formant: quod prudenter judico mihi hic et nunc licere, certum est, id mihi hic et nunc licere; atqui prudenter judico actionem probabiliter honestam v. g. pingere die festo, mihi hic et nunc licere: ergo certum est mihi hic et nunc licere actionem probabiliter honestam, scilicet pingere die festo. In isto syllogismo major est certa, inquiunt, eo quod certo actus prudentia non possit esse regula actionis illicitæ: et minor similiter certa est, quia prudenter id judico licitum, quod tale judico ex motivo gravi et conformiter ad judicium virorum prudentum: sic autem judico in casu cum sint motiva gravia, quæ suadent licitum esse pingere die festo, et taliter etiam judicent viri gravissimi et doctissimi, unde conclusio quoque certa est, utpote innixa duabus præmissis veris et certis, ex quibus deducitur, et a quibus certitudinem suam trahit. Ex quo patet, quod conclusio, sive judicium conscientiæ de licentia actionis probabiliter honestæ, quamvis sit certum, non trahat tamen suam certitudinem ab opinione probabili, nec ab ejus motivis, quia non supponit veritatem opinionis probabilis et motivorum illius neque ei innititur; non enim supponit veram esse hanc propositionem: pingere non est opus servile et prohibitum die festo, sed tantum supponit eam esse probabilem et habere gravia motiva pro sui veritate, quod verum est et certum; nam certum est quod ista propositio sit probabilis, et habeat gravia motiva pro sui veritate.

Secundum syllogismum formant hoc modo: licitum est mihi facere actionem, quæ si mala sit, ejus malitiam invincibiliter ignoro; atqui si actio præsens, quæ est probabiliter honesta, sit a parte rei mala,

ejus malitiam invincibiliter ignoro : ergo licitum est mihi istam actionem facere.

Major est certa, et idem dicunt de minore ; quia feci totum quod potui ad cognoscendam veritatem per proprium studium, aut consulendo viros doctos, nec cognovi actionem esse malam.

Ex his videre est, quod licet probabilistæ doceant nos tuto sequi posse opinionem probabilem, non tamen asserant nos posse illam immediate sequi, quia juxta ipsos ultimum judicium, a quo proxime et immediate regulatur nostra operatio, dum sequimur opinionem probabilem, non est ipsa opinio probabilis, sed est *judicium reflexum*, quo judicamus, actionem esse licitam non quidem in se et materialiter respectu nostri, sive nos illam posse facere sine peccato: quod judicium reflexum juxta eosdem est certum, utpote fundatum in motivis certis, quamvis *judicium directum* et *speculativum* sit incertum, habeatque conjunctam formidinem, ne actio sit in se illicita. An autem illi, mediante subtili illa distinctione judicii directi et reflexi, suam doctrinam sufficienter a contradictione et errore vindicent, et an istud judicium reflexum majorem habeat certitudinem quam judicium directum, dijudicabitur ex dicendis infra.

Ex hac assertione facile ostendi potest, quænam conscientia sit regula actuum humanorum et quænam non sit talis. In primis ex dictis clarum est, quod conscientia *recta* seu *vera* sit regula actuum humanorum, dum est *certa* saltem *moraliter :* quod additur, quia non sufficit, quod conscientia sit recta a parte rei, sive quod actio sit in se bona et a parte rei conformis legi æternæ, prout judicatur, sed debet operans esse moraliter certus de rectitudine suæ conscientiæ, adeoque de bonitate et conformitate actionis cum lege æterna: unde si quis ex motivis tantum probabilibus et incertis judicet actionem aliquam esse bonam, et etiam a parte rei sit talis, non ideo potest sequi suam conscientiam, sed peccat sequendo ; sicuti peccat judex judicando et condemnando aliquem tamquam reum, sine plena convictione, qui tamen revera reus est: quia ejus conscientia non est certa, sed tantum probabilis, licet a parte rei sit recta et vera.

Clarum etiam est, quod conscientia *invincibiliter erronea* sit regula actuum humanorum: quia illa est recta practice et formaliter, sive in apprehensione invincibili operantis, qui insuper etiam habet certitudinem moralem de honestate suæ actionis. Unde utramque illam conscientiam tuto sequimur, imo sequi tenemur, dum dictant aliquid esse præceptum vel prohibitum; neque eas possumus deponere. Nec refert quod sequendo conscientiam invincibiliter erroneam a parte rei agamus contra legem Dei: quia contra illam non agimus formaliter, sed tantum materialiter, sive actio est tantum materialiter mala, non vero formaliter seu imputabiliter: e contra est formaliter bona, potestque æque esse meritoria apud Deum, ac si etiam bona foret a parte rei: sicque accidit in facto Jacob accedentis ad Liam, quam invincibiliter apprehendebat esse Rachelem propriam scilicet uxorem, iste enim accessus erat quidem materialiter malus, cum a parte rei esset accessus ad non suam, sed formaliter erat bonus, eo quod in apprehensione invincibili esset accessus ad propriam uxorem: erat etiam meritorius, si (quod de viro Sancto præsumi potest) tunc Jacob fuerit in statu gratiæ et fine debito ad Liam accesserit.

Cæteræ species conscientiæ non sunt regula actuum humanorum: non *vincibiliter erronea*, quia illa non potest bene regulare nostros actus, eo quod eam sequendo, dum dictat aliquid esse licitum quod illicitum est, peccemus formaliter; error enim vincibilis a peccato formali non excusat: unde talem conscientiam sequi non tenemur nec possumus, sed debemus deponere. Nec *scrupulosa*, quia illa causat malos effectus, tum in corpore, tum in anima, nocet enim valetudini, animam reddit desolatam, et quandoque desperabundam, rationem offuscat et perturbat, hominemque sæpe reddit ineptum ad functiones suas peragendas, item causat tædium rerum spiritualium, retrahitque a multis bonis operibus, quæ alioquin fierent: unde non est bona regula, sed eam possumus, imo debemus deponere.

Neque *dubia*, quia cum illa agendo exponimus nos evidenti periculo peccati, non enim agimus ex

fide, seu persuasione, quod actio sit licita, sed e contra agimus cœco modo nescientes, an actio non sit illicita.

Denique nec conscientia *probabilis*, quia illam sequendo, dum dictat aliquid esse licitum, quod illicitum est, exponimus nos periculo peccati, eo quod faciamus actionem, de qua non habemus moralem certitudinem, quod sit honesta, sed de qua habemus e contra rationabilem formidinem, ne sit mala, propter graves rationes id ipsum suadentes ; nec dici potest periculum peccati esse tantum remotum, quod consequenter vitare non tenemur: quia cum sint graves rationes, quæ suadent actionem esse malam, magna est apparentia esse peccatum in actione, adeoque magnum seu proximum periculum illius, et cum istud periculum cognoscamus, peccatumque aliquo modo prævideamus, agendo non possumus excusari a peccato formali: aliud est de conscientia seu judicio moraliter certo, quia licet illud habeat conjunctum aliquod periculum peccati, cum possit absolute esse falsum, istud tamen periculum non est proximum, sed tantum remotum, eo quod non sit magna verisimilitudo esse peccatum in actione, attento quod pro falsitate talis judicii sint tantum rationes leves et a viro prudenti in praxi contemnendæ, quapropter etiam communiter tale judicium est verum, nullumque peccatum a parte rei reperitur in actione, quæ fit illud sequendo : quod si aliquando aliter contingat, id per accidens est, nec censetur prævisum.

Quamvis omnes satis conveniant, quod conscientia probabilis non sit tuta agendi regula, disputatur tamen, an opinio probabilis non possit esse talis, differunt enim opinio probabilis et conscientia probabilis. Opinio probabilis stricte loquendo est actus intellectus, quo ob motivum grave, sed fallibile, judicamus, aliquam actionem esse licitam vel illicitam, abstrahendo a praxi sive ab actione hic et nunc exercenda, et hoc sensu opinio probabilis coincidit cum assensu infirmo et probabili, sive qui præbetur alicui propositioni cum formidine de opposito, sed extra praxim : hic tamen per opinionem probabilem solet potius intelligi actus intellectus, nempe pro proposi-

tione quæ pro sui veritate habet motivum grave, sed fallibile, et cui præbemus assensum infirmum seu probabilem. Conscientia vero probabilis est actus intellectus, quo ob motivum grave sed fallibile judicamus aliquam actionem, hic et nunc exercendam, licitam esse vel illicitam.

Quæstio non est an opinio probabilis possit esse regula immediata et proxima operationis, sed an possit esse remota, mediante scilicet conscientia certa, quæ ex illa formaretur; unde sensus totius disputationis est, an quando habemus opinionem probabilem quod aliqua actio sit licita, possimus tunc exinde formare conscientiam certam, quod hic et nunc possimus istam actionem sine peccato exercere, et probabilem.

ARTICULUS IV.

AN OPINIO PROBABILIS SIT TUTA AGENDI REGULA.

§ I.

Definitiones opinionis probabilis, et probabilissimæ.

OPINIO probabilis sumpta pro objecto assensus probabilis seu infirmi, et quæ aliter dicitur sententia vel propositio probabilis, aut simpliciter probabile, definiri potest hoc modo, opinio seu sententia incerta quæ nititur motivo gravi, vel quod in idem recidit, est opinio quæ nititur motivo gravi, sed fallibile. Probabilitas vero nil aliud est, quam versimilitudo seu apparentia veri, nixa motivo fallibili; intelligi meram verisimilitudinem, non evidentiam nec certitudinem. Unde ad opinionem probabilem duo requiruntur, 1.° Ut sit incerta, id est nec certo vera, nec certo falsa, adeoque ut nitatur motivo fallibili: quia si sit certo vera, prout si nitatur ratione evidente, Scriptura Sacra, traditione, definitione Conciliorum vel Pontificum, etc. non erit mere probabilis, sed plusquam probabilis; et si sit certo falsa, pro ut si repugnet rationi evidenti, Scripturæ Sacræ, tradi-

tioni, etc. erit improbabilis. 2.° Ut nitatur motivo gravi, quod suadeat eam esse veram; quia in primis si pro sui veritate nullum habeat motivum, non erit plus probabilis quam hæc propositio: stellæ sunt numero pares: deinde si illud motivum non sit grave, sed tantum leve et insufficiens ad prudentum assensum, opinio dicetur potius improbabilis et temeraria.

Censetur autem motivum grave seu magni momenti, quando est tale, ut moveret et determinaret virum prudentem ad assensum saltem infirmum; viri enim prudentes non moventur quibuscumque rationibus, sed tantum gravibus: et debet esse grave tam absolute, quam respective: *absolute*, id est, secundum se spectatum, et non tantum ex aliquo accedente v. g. ex vehementi passione, ex pertinacia, ex inordinatione affectus, ex negligentia inquirendi veritatem. *Respective*, id est, comparatione facta cum fundamentis partis oppositæ; nam si aliqua similia habeat fundamenta in se quidem gravia et magni momenti ac ægre solubilia, non tamen propterea erit probabilis, si pro parte opposita sint fundamenta certa et convincentia v. g. ex Scriptura Sacra vel traditione; quia ejus fundamenta non sunt gravia respective ad motiva certa opposita, sed per illa eliduntur, demonstranturque esse falsa, nec possunt virum prudentem ad assensum inducere, et ita nulla sententia potest esse probabilis, quam constat adversari Scripturæ Sacræ, traditioni, definitioni Concilii et Pontificis, communi sententiæ SS. Patrum aut alteri motivo certo.

Motivum grave aliud est intrinsecum et aliud extrinsecum, unde alia dicitur probabilitas *intrinseca* et alia *extrinseca*. Motivum intrinsecum est ratio, quæ ipsi rei inest sive quæ desumitur ex natura ipsius rei ejusque circumstantiis; extrinsecum vero est authoritas virorum prudentum in materia de qua agitur versatorum. Hinc opinio dicitur *probabilis ab intrinseco*, dum pro sui veritate habet rationes, seu motiva fundata in ipsa natura rei ab authoritate distincta: et *probabilis ab extrinseco*, quando pro sui veritate habet tantum authoritatem virorum prudentum: quando vero pro sui veritate habet motiva, tam a ratione,

quam ab authoritate dicitur *probabilis ab intrinseco et extrinseco.*

Potest autem opinio esse probabilis tantum ab intrinseco, id est, pro sui veritate habere solam rationem absque ulla authoritate, idque contingit, dum quis propter gravem rationem incipit sustinere novam sententiam, quæ necdum ab aliis fuit asserta aut nequidem examinata. Opinio tamen probabilis ab extrinseco semper etiam est talis ab intrinseco saltem præsumptive, id est, semper præsumitur habere gravem rationem conjunctam : propter quam implicite præbetur assensus ; authoritas enim alicujus Doctoris non movet intellectum ad assentiendum alicui propositioni, nisi quatenus est authoritas viri Docti et probi, qui præsumitur bonis rationibus fuisse inductus ad eidem assentiendum et ita implicite habetur respectus ad rationes quibus opinio illa innititur v. g. dum audio aliquam propositionem a Sancto Thoma esse assertam, cujus rationes non cognosco, aut si cognoscam, eas tamen penetrare non valeo, ipsi assentiri possum hoc titulo, quod a tali Doctore fuerit asserta : sed dum sic assentior, simul habeo respectum ad rationes dictæ propositionis, non quidem explicite, quasi assentirer istarum rationum evidentia convictus, sed implicite in quantum præsumo, S. Thom. utpote magnum Doctorem et a Deo peculiariter illuminatum, id non asseruisse nisi ob rationes graves.

Ex dictis, ad hoc ut authoritas probabilitatem efficiat, debet esse gravis sicut et ratio ; et tunc utraque est talis, quando possunt inducere virum prudentem ad assentiendum.

Circa authoritatem tamen specialiter quæritur, quandonam censeri debeat gravis ; an propterea sufficiat unus Doctor, an vero requirantur plures aut multi : non agitur de authoritate, quæ certitudinem efficiat, prout est Deus, Concilium generale, Pontifex, etc. quia talis non reddit sententiam mere probabilem, sed certam : verum agitur de authoritate fallibili et quidem moraliter, sive tali, quæ nequidem efficiat certitudinem moralem.

Et ad hoc dicitur, quod ut authoritas sit gravis reddatque opinionem probabilem, non requiritur præcise

numerus Doctorum, neque etiam sufficit, hoc est, opinio non debet ideo præcise censeri probabilis, quod doceatur v. g. a decem, viginti, imo a centum vel pluribus Doctoribus : quia plurimæ sunt opiniones, quæ non unum tantum aut duos, sed multitudinem inveniuntur habere defensorum, quæ tamen tamquam certo falsæ aut improbabiles communiter rejiciuntur : undenam autem hoc proveniat, patebit ex sequentibus considerationibus, ex quibus colligi poterit, quandonam authoritas Doctorum sit admittenda vel rejicienda, quandonam parvi aut magni facienda.

Primo itaque considerandum est, an a tempore, quo authores scripserunt et aliquam sententiam docuerunt, non supervenerit aliquod motivum certum : an v. g. Ecclesia aut Pontifex eam non condemnaverit : an non fuerit detecta fallacia rationis, in qua fundabatur : an non fuerit inventa nova ratio convincens, ob quam ista sententia habetur jam tamquam improbabilis : an contrarium in praxi a viris prudentibus et timoratis communiter non sit acceptum ? Hæc tamen non obstant, quominus talis sententia potuerit esse probabilis eo tempore, quo necdum declaratio aliqua Ecclesiæ emanaverat, aut inventum erat novum principium certum in contrarium.

Secundo. Videndum est an sententiam quam sustinent, sufficienter examinaverint, expensis diligenter utrimque, fundamentis : an eam non asserant ex levi, æquivoco aut sophistico argumento : item an illam non tueantur ex passione vel æmulatione et ex studio aliis contradicendi : an ex amore novitatis et singularitatis. Nam tunc eorum authoritas non foret magni momenti, eo quod non haberent rationem conjunctam, quandoquidem non tam ex sincera et solida ratiocinatione, quam ex ipsa voluntatis perpensione suam sententiam sustineant.

Tertio. Considerari debet, quam multum sint illuminati et versati in materia de qua agitur, hinc in materiis fidei et morum major est authoritas Sanctorum quam aliorum, quia illi a Deo amplius illuminantur, meliusque sciunt mystica discernere ; in materiis Theologicis major est authoritas Theologorum quam Juristarum et e contra : quia unicuique in sua arte et professione est magis fidendum.

Ex his patet, quod ad reddendam opinionem probabilem communiter et per se loquendo non sufficiat, quod unus vel alter aut pauci eam doceant; præsertim si alii passim examinatis horum rationibus contradicant: Certum enim est, quosdam Doctores etiam doctos, esse nimis laxus et quandoque doctrinam suis passionibus faventem tradere, aut nimium sectari novitates, ac sæpe contra Doctorum torrentem singulares protrudere opiniones, non satis diligenter examinatas, et carentes sufficienti fundamento: unde ab Alex. VII. damnata est sequens propositio: "Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constat rejectam esse a Sede Apostolica tamquam improbabilem." Et merito, nam ut opinio sit probabilis, non sufficit quod sit asserta ab uno Doctore propter rationes jam allatas: neque quod non constet esse rejectam a Sede Apostolica, quia eo non obstante potest esse improbabilis, et tamquam talis ab omnibus communiter rejici, attento quod Sedes Apostolica plura ignoret et multa toleret. Ex hac insuper propositione patet, quæ fuerint olim probabilistarum principia et quomodo absurdas adeo et perniciosas conclusiones potuerint asserere: enimvero posito hoc principio, quod ad probabilitatem sufficiat authoritas aliquorum tantum Doctorum, imo etiam unius et quidem junioris et moderni, posito etiam hoc altero principio, quod dum aliquid est probabile, hoc ipso sit licitum, vix ullum esset peccatum quod mediante ista doctrina non possit reddi licitum, vix ullum est præceptum, quod pari modo non possit eludi quod et fecerunt probabilistæ de quibus propterea dicebatur, imo ipsimet de se ipsis dicebant quod tollerent peccata mundi et viam Cœli planiorem, latiorem ac faciliorem redderent, jugumque Christi suavius.

NOTANDUM.

Quod plus requiratur ad efficiendam probabilitatem respectu viri docti, quam respectu rudis et inducti: quia cum hic non sit capax examinandi rationes, fere sola authoritas ipsum movere potest ad assensum, adeoque efficere probabilitatem respectu ipsius et qui-

dem non semper requiritur propterea authoritas multorum, sed sufficere potest authoritas unius etiam ad moralem certitudinem; communiter enim sive in casibus ordinariis potest rudis acquiescere dicto unius v. g. sui parochi vel confessarii et quidem tuta conscientia, siquidem talis authoritas non reddit opinionem mere probabilem respectu illius, sed moraliter certam, si tamen aliunde audiret contrarium vel casus esset difficilis, non posset sic tuta conscientia acquiescere cuicumque parocho vel confessario; non enim hoc ipso, quo quis est Parochus vel confessarius, in eo præsumi debet omnium casuum conscientiæ cognitio. Verum propter hoc parochus aut confessarius, quem consulit deberet esse doctus: sic in negotiis sæcularibus prudentia dictat esse agendum et experientia docet v. g. in morbo difficili aut in gravi negotio, non quemcumque medicum vel advocatum ignarum, sed quem credimus in arte peritum consulimus.

Vir vero doctus absolute loquendo non potest eodem modo, ac indoctus dicto sui parochi vel confessarii aut alterius acquiescere: quia ipse per proprium studium potest veritatem inquirere, potest examinare aliorum rationes; adeoque ad veritatem cognoscendam tenetur adhibere majorem diligentiam, quam indoctus, quapropter plus requiritur, ut doctus inducatur ad assensum probabilem vel certum, quam pro indocto: et apud ipsum etiam minus valet authoritas, quam apud alterum, imo apud eum parum valet authoritas et multo plus ratio: ad illum quippe dirigitur hoc distichon:

Non te dicentis moveat reverentia, sed quid dixerit attendas qua ratione probat.

§ II.

Divisio opinionis probabilis.

Opinio probabilis varie dividitur, probabilitas enim non consistit in individuo, sed habet diversos gradus, pro diversitate motivorum, quibus innititur. Opinio itaque probabilis alia est *æque probabilis*, alia *minus probabilis* et alia *probabilior*, item alia est

communis et alia *probabilissima*, denique alia est *tuta*, alia *minus tuta* et alia *tutior*.

Opinio dicitur *æque probabilis*, dum pro sui veritate habet æque fortia argumenta seu motiva, quam altera ad quam comparatur ; et *minus probabilis*, dum habet argumenta minus fortia, *probabilior* vero, dum habet fortiora argumenta, quam alia. Per argumenta vel motiva fortiora, intelliguntur fortiores ac solidiores rationes, item plures vel majores authoritates : unde come sint duplicis generis motiva, scilicet intrinseca, et extrinseca, potest opinio tripliciter esse æque, minus, aut magis probabilis, quam altera, nempe *ab intrinseco*, dum considerantur solæ rationes ; *ab extrinseco*, dum sola authoritas attenditur ; et *absolute*, dum spectantur omnia motiva, tam quæ a ratione, quam quæ ab authoritate petuntur : atque hic tertius modus venit intelligendus, dum opinio simpliciter dicitur vel minus aut magis probabilis quam altera : tunc igitur est probabilior ab intrinseco dum pro se habet meliores ac solidiores rationes quam altera : et ab extrinseco dum pro se habet majerem authoritatem, puta majorem numerum doctorum vel doctores doctiores et sanctiores. Dum vero una opinio habet meliores rationes et altera majorem authoritatem, illa regulariter et simpliciter est probabilior, quæ habet rationes melioras ; quia authoritas fundatur in rationibus, et ordinarie authores non plus valent, quam valeant rationes quas afferunt aut præsumuntur habere : hinc facile colligi potest quandonam opinio sit æque, minus vel magis probabilis ab intrinseco vel ab extrinseco aut absolute, sive omnibus motivis spectatis tam intrinsecis quam extrinsecis.

Opinio est *communis*, quam plures authores graves cum libera electione et post maturum examen asserunt ; si vero plures aliquam opinionem asserant sine libertate, sed ex necessitate quadam v. g. si jurent in verba magistri, obligenturque ad sequendum certum authorem prout Dominicani S. Thomam et Franciscani Scotum sequuntur, illi non sunt censendi plures, sed unus, eorumque authoritas probabilitati, quam opinio habet ex suo duce, nil aut parum addit : idem

est si plures aliquam opinionem asserant inducti sola authoritate ejusdem authoris et alios sequendo, sicut oves alias oves, vel sicut aves, quæ unam volantem alteræ omnes sequuntur. *Opinio singularis* est, quam pauciores asserunt, hæc tamen potest esse probabilior, quam communis, si nempe habeat fortiora intrinseca sive solidiores rationes. Opinio *leviter probabilis* juxta probabilistas est illa, quæ innititur fundamento ita levi, ut non sit sufficiens ad inducendum unum prudentem ad assensum : unde patet eam non esse proprie probabilem : potest tamen intelligi opinio vere probabilis, sed in minimo gradu probabilitatis. Opinio *probabilissima* est, quæ pro sui veritate habet argumenta ita efficacia, ut argumenta in contrarium a viro prudenti in praxi non mereantur attendi ; hæc non est mere probabilis, sed plusquam probabilis, est enim moraliter certa.

Opinio tuta est illa, in qua sive in cujus praxi nullum est peccati periculum. *Tutior* est illa, in qua vel nullum est periculum peccati, vel saltem est minus, quam sit in ea, ad quam comparatur. *Minus tuta* est illa, in qua est majus periculum peccati, quam in opposita tutiori. Majus autem vel minus periculum peccati desumitur ex duobus, nimirum ex gravitate peccati et ex ejus propinquitate seu verisimilitudine. Dum peccatum, quod timetur sequendo aliquam opinionem probabilem, est gravius et simul propinquius, quam in sequela propositionis oppositæ, tunc illa certo est minus tuta : dum vero in una opinione timetur grave peccatum, et in opposita, licet peccatum sit minus, sed periculum propinquius, tunc ex circumstantiis utrusque opinionis determinari debet utra sit minus, tuta. Interim illa, in qua est periculum peccati mortalis, censetur minus tuta, quam altera in qua tantum est periculum peccati venialis, licet propinquius.

Opinio autem generatim *est magis tuta, quæ favet legi* seu præcepto, hoc est, quæ asserit extare præceptum aliquid jubens vel prohibens. *Illa* vero generatim *est minus tuta quæ favet libertati* sive quæ negat existere præceptum et obligationem circa aliquid, et asserit hominem posse pro suo arbitrio actionem facere vel omittere sine peccato : sic v. g. opinio asserens

contractum triplicem esse usurarium et illicitum est tutior quam ea, quæ asserit esse licitum : quia illam sequendo, id est, abstinendo a tali contractu, non exponimus nos periculo peccati, cui tamen nos exponimus sequendo opinionem oppositam, seu ineundo istum contractum, cum forte sit illicitus et quæ ideo est *minus tuta.*

Hinc colligitur opinionem probabiliorem non idcirco esse semper tutiorem, sed quandoque esse minus tutam, adeoque opinionem minus probabilem aliquando esse tutiorem, hocque contingit dum probabilior favet libertati, et minus probabilis legi : et sic sententia S. Antonini asserentis, esse obligationem confitendi statim post lapsum in peccatum mortale, tutior est quam sententia S. Thomæ id ipsum negantis, hæc tamen est multo probabilior altera.

Pro conclusione hujus articuli circa probabilitatem possunt adhuc observari sequentia.

1.° Quod opinionum probabilitas sit tantum respectiva et in ordine ad judicium nostri intellectus ; quia si opiniones considerentur absolute sive prout in se sunt, sic nulla est probabilis, sed omnes sunt veræ vel falsæ ; verum si considerentur cum respectu ad nos et ad notitiam, quam de illis habemus, sub ista consideratione possunt esse probabiles, et tales de facto plurimæ dantur ; nam plures sunt opiniones, quarum veritatem vel falsitatem non omnino perspectam habemus, et quidem inter has sunt aliquæ, pro quarum veritate vel falsitate nullas rationes cognoscimus, quæ propterea *negative dubiœ* vocantur: prout est hæc : arenæ maris sunt numero pares. Aliæ vero sunt, pro quarum veritate rationes notabiles cognoscimus, non tamen convincentes, et illæ dicuntur probabiles; quia non sunt certo veræ, sed solum habent magnam apparentiam veritatis : omnes tamen illæ propositiones quarum veritatem vel falsitatem evidenter non cognoscimus, in se sunt veræ vel falsæ, et ut tales a Deo cognoscuntur : unde respectu illius nulla opinio potest esse mere probabilis, eo quod res omnes prout in se sunt, penitus cognoscat.

Hinc patet opinionum probabilitatem non aliunde oriri, quam ex imperfectione et tenebris nostri intel-

lectus ; quare enim id quod a parte rei verum est vel falsum, judicamus esse tantum probabile, nisi quia rei veritatem vel falsitatem evidenter non cognoscimus ; nam si eam evidenter cognosceremus, non apprehenderemus verum ut falsum, nec ut tantum probabiliter verum, sed ut certo verum : similiter falsum non apprehenderemus tamquam tantum probabiliter falsum, sed tamquam certo falsum.

2.° Notandum est quod probabilitas non sit eadem respectu omnium : quia cum probabilitas sit respectiva ad judicium nostri intellectus, cumque homines de eadem re diversimode judicent, secundum quod intellectum habent majori vel minori scientia illustratum aut majori ignorantia obscuratum ; inde fit ut sæpe id, quod uni apparet minus probabile, alteri appareat probabilius, vel etiam certo verum aut falsum : dum nempe cognoscit rationes convincentes, quas prior ignorat. Item fit ut id quod ignaro apparet certum, docto sæpe appareat tantum probabile et incertum ; eo quod nempe hic videat rationes in contrarium, propter quas non assentitur nisi infirmiter et cum formidine de opposito : cum vero ignarus propter ignorantiam qua laborat, istas rationes in oppositum non videat, assentitur firmiter et absque ulla formidine de opposito. Inde etiam fit ut aliquando id quod uno tempore est probabile, alio tempore non sit tale, sed improbabile : quia nempe uno tempore innotescit aliqua ratio convincens quæ alio tempore ignorabatur, vel quia supervenit aliquod aliud motivum certum : et sic plurimæ propositiones circa mores hodie sunt improbabiles, utpote a Pontificibus condemnatæ, quæ tamen ante, tamquam probabiles habebantur.

3.° Denique notandum est, quod dum opinio est mere probabilis, ejus contradictoria sit etiam talis : dum vero non est mere probabilis, sed moraliter certa, tunc ejus contradictoria non est, probabilis, sed improbabilis ; si enim certus sim opinionem aliquam esse veram, simul certus sum ejus contradictoriam esse falsam.

ARTICULUS V.

OSTENDITUR OPINIONEM PROBABILEM NON ESSE TUTAM AGENDI REGULAM ; SIVE NON ESSE LICITUM SEQUI ULLAM OPINIONEM MINUS TUTAM NEQUIDEM PROBABILIOREM.

§ I.

Semper licet sequi probabilem magis tutam, item probabilissimam minus tutam.

UT certa ab incertis, de quibus controversia est, secernantur, in primis certum est quod inter quascumque opiniones probabiles semper possimus sequi tutiorem, sive eam quæ asserit actionem esse præceptam aut prohibitam, dum alterutrum hic et nunc est agendum ; eam enim sequendo, id est, exercendo actionem quæ probabiliter est præcepta, vel abstinendo ab ea quæ probabiliter est mala et prohibita, non sic nos exponimus periculo peccati, prout nos exponimus sequendo opinionem oppositam asserentem eamdem actionem non esse præceptam et posse omitti, vel non esse malam et posse exerceri : certum est autem, quod in dubio, ubi alterutrum agendum est, possimus prudenter sequi partem tutiorem, in qua scilicet est minus periculum, imo ad hoc tenemur. Verum in hoc casu non proprie sequimur ipsam probabilitatem opinionis probabilis, sed tantum ejus tutioritatem, siquidem illam non sequimur quia est probabilis, sed quia est tutior.

2.° Certum quoque est licitum esse sequi quamcumque opinionem probabilissimam etiam minus tutam, adeoque faventem libertati. Hoc constat ex sequenti propositione ab Alex. VIII. condemnata : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.* Quia propositio agebat de probabilissima minus tuta ; nemo enim ne rigidissimus quidem umquam dubitavit, quin liceat sequi probabilissimam magis tutam, quando alterutrum est agendum : idem

constat ex communi praxi fidelium, qui sine scrupulo emunt reditus personales et mixtos, item qui putant se non male agere si statim post peccatum mortale commissum non confiteantur: quæ sententiæ sunt tantum probabilissimæ et minus tutæ; nam sententiæ oppositæ sunt tutiores, possuntque dici habere aliquam probabilitatem, cum plures Canonistæ asserant reditus personales esse illicitos: et S. Bonaventura esse obligationem statim confitendi post peccatum mortale. Idemque est de variis aliis sententiis, quas sine scrupulo sequuntur fideles, non obstante eo, quod contra eas ratio aliqua non omnino contemnenda objiciatur. Ratio est, quia sententia probabilissima habet tantam probabilitatem, ut *moraliter certa* dici possit; nam habet pro se argumenta tam gravia et efficacia, ut argumenta in contrarium respectu illorum appareant levia, et indigna quæ a viro prudenti in praxi attendantur, adeoque excludit omnem rationabilem formidinem de opposito, siquidem argumenta in contrarium non possunt causare formidinem rationabilem, sed repelli et contemni debent velut scrupuli, cum sint tantum levia.

Dices. Opinio probabilissima non videtur esse moraliter certa, sed tantum probabilis; quia opinio opposita est vere probabilis, cum habeat gravia motiva pro sui veritate, ut patet in exemplis jam allatis: deinde qui sequitur talem opinionem voluntarie se exponit periculo peccati, cum videat actionem quam facit posse esse malam propter argumenta in contrarium.

R. Ad primum, opinionem probabilissimam non esse mere probabilem, sed esse plus quam probabilem, imo moraliter certam, idque ratione ingentium ejus motivorum quæ nullum dubium morale, nullamque rationabilem formidinem de opposito relinquunt. Unde nec opinio opposita est vere probabilis; et licet ejus motiva dici possint gravia absolute et seorsim spectata, non sunt tamen gravia respective ad motiva probabilissimæ, sed in comparatione illorum sunt tantum levia, et indigna ut attendantur saltem in praxi; ab illis enim quodammodo offuscantur et eliduntur. In opinione probabilissima reperitur qui-

dem aliquod dubium et aliqua formido de opposito, sed illud dubium et formido non nocent certitudini morali, quia non est dubium morale et practicum, id est, in praxi a viro prudenti attendum, sed tantum est dubium speculativum, ortum nempe ex argumentis in contrarium, quæ in speculatione attenduntur, eo quod non demonstrantur evidenter esse falsa.

R. Ad secundum, in sequela opinionis probabilissimæ minus tutæ reperiri quidem etiam aliquod periculum peccati ratione argumentorum in contrarium, sed illud periculum non esse proximum et morale, sed tantum remotum, attento quod rationes quæ suadent posse esse peccatum in actione, sint tantum leves in comparatione aliarum : possumus autem agere, non obstante quod in actione sit aliquod periculum remotum peccati, possumusque prudenter istud periculum istamque formidinem velut scrupulum contemnere, si enim deberemus fugere remota et minima pericula peccati, vix quidquam agere liceret, cum talibus periculis levibus et remotis tota vita nostra sit plena, ut ante dictum est.

NOTANDUM.

Quod probabilistæ aliter quam nos intelligant et definiant opinionem probabilissimam ; per illam enim ipsi intelligunt opinionem, quæ est in maximo gradu probabilitatis, sed quæ ejus fines non excedit : unde juxta illos opinio probabilissima est mere probabilis : sic autem intelligendo dictam opinionem, tunc ex propositione damnata jam relata conficiunt, argumentum pro sua sententia hoc modo : juxta definitionem Pontificis licitum est sequi opinionem probabilissimam, etiam minus tutam ; atqui, inquiunt, opinio probabilissima est mere probabilis : ergo licitum est sequi opinionem probabilem etiam minus tutam, potestque consequenter formari judicium practicum prudens de licentia actionis tantum probabiliter honestæ. Per opinionem tamen probabilissimam potius intelligenda venit opinio quæ est longe probabilior opinione opposita, ita ut opposita sit leviter probabilis in comparatione illius : adeoque opinio quæ non est mere probabilis, sed plus quam probabilis, pro ut supra definitum est.

Circa jam dicta petitur, an ergo numquam peccemus, dum ex duabus opinionibus probabilibus sequimur tutiorem vel probabilissimam minus tutam?

R. Fieri posse ut peccemus; potest enim fieri ut id quod judicamus esse tutius, vel quod tam probabiliter honestum nobis apparet ut moraliter certum vocari possit, a parte rei sit contra legem vincibiliter ignoratam, et præsertim contra jus naturæ: quo casu non excusabimur a peccato formali: et certe in hoc casu non debemus esse melioris conditionis, quam dum quis facit actionem firmissime putans eam esse licitam, imo præceptam, ita ut nullum dubium nec suspicionem de ejus malitia habeat, quæ tamen reipsa est contra jus naturæ: in isto autem casu juxta ante dicta talis peccat formaliter, adeoque idem dici debet de casu præsenti. Dum ergo dicitur quod inter opiniones probabiles possimus sequi tutiorem, item probabilissimam minus tutam, per hoc non intelligitur quod sic agendo, absolute non peccemus, sed tantum quod non peccemus contra conscientiam seu regulas conscientiæ, contra quas peccaremus, si constituti inter probabilia sequeremur minus tutum, idque ob periculum cui nos voluntarie exponeremus. Actio tamen nostra potest eo non obstante esse contra legem et peccaminosa, si revera agamus contra jus naturæ: verum sæpius non erit nisi peccatum leve, etiamsi materia foret alioquin gravis, nisi ignorantia esset multum culpabilis.

§ II.

Casus ubi ipsi probabilistæ admittunt, sequendam esse opinionem tutiorem.

Omnes satis conveniunt, etiam ipsimet probabilistæ, in certis casibus non esse licitum sequi opinionem probabilem minus tutam, sed sequendam esse tutiorem; nempe generatim in iis casibus, in quibus agitur de malo quod impedire tenemur ex justitia vel charitate, vel de bono quod similiter procure debemus, eo quod in illis casibus teneamur adhibere media efficacia, si adsint, nec probabilitas juvare possit ad malum illud impediendum, vel bonum procurandum, ad quod tenemur.

Hinc in primis in Sacramentorum administratione sicut et in eorum susceptione non licet sequi opinionem probabilem minus tutam de eorum valore, sed sequenda est tutior et certa in quantum potest, sive illa quæ favet validitati Sacramenti et quæ caret periculo ipsum irritandi. Si ergo circa materiam et formam Sacramentorum vel aliud requisitum ad eorum valorem, sint opiniones probabiles, extra casum necessitatis adhibenda est materia et forma certa, omissa dubia et incerta. Et ita non potest minister extra casum necessitatis conferre Sacramentum extremæ unctionis in unica unctione, sed quinque sensuum organa ungere debet : nec potest baptisare in cerevisia vel aqua rosacea, nec potest absolvere peccatorem probabiliter tantum dispositum, v. g. solum serviliter attritum vel nolentem confiteri circumstantias notabiliter aggravantes. Et similiter Sacerdos non approbatus non potest audire confessionem moribundi præsente approbato ; quia solum probabile est Sacramentum in istis casibus administratum esse validum.

Hoc autem constat ex sequenti propositione ab Innoc. XI. damnata. " Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti relicta tutiore, nisi id vetet lex conventio, aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione Baptismi, ordinis Sacerdotalis aut Episcopalis." Ratio vero est, quia minister adhibendo materiam vel formam, de qua habet tantum opinionem probabilem, quod sufficiat ad valorem Sacramenti, exponit se periculo Sacramentum invalidandi, suscipientemque ipsius effectu defraudandi, adeoque graviter peccat. Primum patet, quia forte illa materia vel forma non est sufficiens, sive non est talis, qualem Christus instituit et ad sacramenti valorem essentialiter requisivit : quo casu sacramentum certo erit invalidum, nam probabilitas, quam habet minister de sufficientia istius materiæ vel formæ, efficere nequit, ut revera sit sufficiens et Sacramentum sit validum : ex eo v. g. quod existimet unicam unctionem esse sufficientem ad valorem Sacramenti extremæ unctionis, non ideo ipsa erit sufficiens nec Sacramentum sic collatum propterea

erit validum, si revera Christus quinque unctiones tamquam essentiam requisiverit ; quia generatim ad hoc, ut Sacramentum sit validum, debent necessario adesse omnia quæ Christus ad ejus perfectionem essentialiter requisivit : quod si aliquid eorum desit, nec probabilitas, nec ignorantiæ invincibilitas, nec impotentia efficere possunt, ut Sacramentum sit validum suosque effectus conferat. Alterum etiam patet : quia non licet sine necessitate exponere Sacramenta periculo nullitatis et inefficaciæ ; et quidem minister tunc peccat contra Religionem, Charitatem, et Justitiam : contra Religionem, quia contra Religionem peccat et sacrilegium committit, qui administrat falsum Sacramentum, cum male tractet res sacras a Christo ad nostram sanctificationem institutas ; adeoque simile peccatum committit, qui sine necessitate tali periculo se exponit. Contra charitatem, quia exponendo se periculo Sacramentum irritandi, simul se exponit periculo suscipientem privandi effectu Sacramentali, eumque in discrimen æternæ damnationis inducendi ; quod certe charitati proximi repugnat : et cum fideles jus habeant ut sibi Sacramenta administrentur eo modo, quo illorum effectus tuto consequi possint (ad ipsorum quippe bonum sunt instituta) hinc etiam contra Justitiam peccat.

Non solum ergo illicitum est uti opinione probabili in collectione Baptismi et Ordinis, sed etiam in collatione aliorum quinque Sacramentorum : quia non in illis duobus solis est periculum gravis damni, sed etiam simile est in aliis, cum semper sit periculum suscipientem defraudandi effectu Sacramentali, quod grave damnum est ; et insuper ipsum Sacramentum irritandi, quod extra necessitatem sine gravi irreverentia erga Sacramentum fieri nequit. Unde patet merito damnatam esse propositionem jam relatam.

In casu tamen necessitatis et deficiente materia certa, vel aliis requisitis, licitum est sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, imo est obligatio : ratio est, quia in necessitate pars tutior est illa, quæ favet saluti animarum ; cum enim Sacramenta sint propter homines, præstat illa, dando, exponere periculo nullitatis, quam ea negando, exponere quem-

piam periculo æternæ damnationis; et ita potest baptisari infans in solo digito, si nullam aliam partem emittat, et periculum sit ne moriatur: item cerevisia, aqua rosacea, etc. si aqua naturalis non habeatur: similiter potest moribundus absolvi, qui nullum peccatum confitetur, si nutibus et signis absolutionem petat; imo, etiamsi non petat absolutionem, nec ulla dat signa doloris, dummodo Christiane vixerit. Item talis absolvi potest, dum tantum est probabiliter dispositus, dum v. g. est tantum serviliter attritus, vel dum est dubium an habeat verum dolorem, sincerumque propositum non amplius peccandi. Hinc etiam licitum non est in medicamentis sequi opinionem probabilem de eorum salubritate et efficacia, relicta tuta, id est, Medicus non potest adhibere medicamenta infirmo probabiliter nocitura, nec probabiliter tantum profutura, sed secura et certa adhibere debet, si habeantur: ratio est, quia, adhibendo medicamentum probabiliter nociturum, exponit se periculo inferendi grave damnum proximo, quod ex charitate, imo ex justitia tenetur avertere; nam per suam opinionem, qua putat medicamentum non esse nociturum, non removet periculum nocendi infirmo; siquidem ista opinio non reddet medicamentum salubre, nec impediet quominus noceat casu quo revera sit noxium: adhibendo autem medicamentum tantum probabiliter profuturum, relicto certo, exponit infirmum periculo diutius vel gravius ægrotandi, majoresque expensas faciendi pro recuperanda sanitate; ideoque Medicus non solum tenetur adhibere medicamentum securum, seu minime nocivum, sed in quantum potest, tenetur adhibere ea, quæ existimat certiora et efficaciora, nisi forte æger non possit, aut non velit pretiosa medicamenta sumere: dum vero nullum est medicamentum certum, potest et tenetur adhibere probabile, imo probabilius profuturum, modo certus sit, illud minime nociturum: quia tenetur infirmo subvenire certiori et meliori modo, quo potest, alioquin peccabit contra charitatem dictantem faciendum esse alteri quod nobis fieri vellemus ab aliis, et contra justitiam ratione officii et pacti taciti initi cum infirmo, de applican-

dis medicamentis, quæ magis salutifera videntur: si vero infirmus sit desperatus, et juxta medicinæ regulas judicetur certo moriturus, nullumque aliud detur remedium, præter illud, de quo dubitatur, an ipsi sit nociturum, sive, an sit accelerativum mortis, quæ aliunde supponitur esse certa, potest et debet Medicus illud adhibere, dummodo sit aliqua spes quod sit profuturum: quia sanitas ipsius infirmi et vita plurimorum annorum, quæ speratur, prævalet malo quod timetur; nam malum illud non est mors, cum hæc aliunde sit certa; sed tantum est acceleratio mortis v. g. ad unum aut alterum diem, atque ita Medicus tale remedium adhibens utiliter agit causam infirmi, qui cum eo fortassis vivet, et absque illo infallibiliter morietur. Si tamen Medicus foret dubius negative, hoc est, si non haberet rationes ad credendum quod remedium esset profuturum (esto etiam nulla haberet ad credendum nociturum) non posset illud absque temeritate adhibere. Hinc etiam in materia restitutiones et justitiæ, ubi agitur de damno proximi, non est licitum sequi opinionem probabilem minus tutam, sed sequenda est tutior, sive illa, qua cavetur, damnum proximi. Et ita non potest venator explodere sclopetum in animal, dum tantum probabiliter existimat esse feram; nec potest quis projicere ligna in plateam putans neminem transiturum; nec explorare in cubiculum etiamsi existimet nominem adesse. Similiter qui probabiliter non obligatur ad restitutionem, non ideo potest sequi istam opinionem et nihil restituere: in isto tamen casu non tenetur restituere totum; quia sicut nihil restituendo, periculum est ne defraudetur proximus, qui forte habet jus; ita totum restituendo, periculum est ne ipsemet restituens damnum patiatur, cum forte non sit obligatus; sed tantum tenetur restituere aliquam partem pro ratione dubii.

Certum quoque est quod dum circa jus litigantium sunt opiniones utrimque probabiles, judex non possit in ferenda sententia sequi opinionem minus probabilem, sed quod teneatur sequi probabiliorem: id constat ex sequenti propositione ab Innoc. XI. damnata: " Probabiliter judico posse judicem judicare

juxta opinionem, etiam minus probabilem." Et ratio est, quia judex debet judicare secundum dispositionem legum ; non enim habet potestatem aliter judicandi : leges autem volunt ut res integra adjudicetur illi parti, quæ omnibus attentis habet jus probabilius : deinde ipsæmet partes videntur se sub ista conditione judici submisisse : et quidem debet judex judicare secundum propriam opinionem, quam scilicet ipsemet existimat probabiliorem, non vero secundum alienam, v. g. referendarii causa ; ad hoc ipsum enim constitutus est judex ut suam opinionem enuntiet, non aliorum, cum sequi aliorum opinionem sit potius alios constituere judices : quapropter etiam constituuntur plures judices in consiliis. Unde in sacramento pœnitentiæ etiam tenetur confessarius procedere secundum propriam opinionem, non vero secundum opinionem pœnitentis : et ita non potest pœnitentem absolvere, nisi forte in necessitate, si nolit v. g. abstinere a contractu, quem judicat probabiliter illicitum, quamvis ipse pœnitens eum judicet licitum. Dum vero jus utrusque partis omnibus consideratis est æque probabile, non potest judex pro libitu rem integram adjudicare cui volet, prout olim docuerunt multi dicentes ibi esse *casum pro amico ;* quia sic valde irrationabiliter ageret, et cum acceptatione personarum, cum in judicando non respiceret ad meritum causæ : multo minus potest accipere munera ab uno litigantium pro feranda sententia in ejus favorem ; hoc siquidem condemnatum est ab Alex. VII. in hac propositione : " Quando litigantes habent pro se opiniones æque probabiles, potest judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius præ alio." Debet ergo judex in tali casu (qui tamen metaphysicus est, nam vix contingere potest ut omnibus attentis maneat absoluta æqualitas, et jus unius non appareat verisimilius) præcipere compositionem et divisionem rei, si sit divisibilis, prout etiam habet praxis tribunalium : dum enim res dubia est, solent convocari partes ad accordandum et ad divisionem inter se faciendum, et si accordari non possint, tunc fertur sententia pro parte cujus jus apparet probabilius. Quod si supponeretur

nullius jus apparere probabilius, tunc deberent partes remitti ad alium judicem, vel ad arbitros. In causis vero criminalibus, debet judex sententiam ferre secundum opinionem benigniorem, seu quæ reo magis favet, etiamsi illa foret minus probabilis ; quia in pœnis benignior pars et interpretatio est sequenda, et reo potius quam accusatori favendum est.

An autem advocatus non possit similiter suscipere et defendere causam, nisi quam judicat probabiliorem ? R. Potest generatim advocatus suscipere et defendere quamcumque causam, quamdiu spes prudens affulget vincendi, sive, quoad ista causa judicibus probabilior apparebit ; adeoque non tantum potest defendere causam, quam ipse judicat probabiliorem, sed etiam, quam judicat moraliter æque probabilem : imo etiam minus probabilem suscipere potest, si spes sit quod in progressu probabilior apparebit, tum ipsi, tum judicibus, semper tamen debet monere suum clientem de incertitudine causæ, ejusque gradu, etiam in ipso progressu, ne ipse forte non velit cum tanto periculo litigare. Quando vero causa apparet improbabilis, sive in initio, sive in progressu, non potest illam defendere, sed statim desistere debet, idque etiamsi cliens, post monitionem, consentiret ; quia hoc esset equidem partem adversam injuste vexare. Idem est dum causa apparet minus probabilis, nullaque spes est quod ulterius procendo apparebit magis probabilis.

Hactenus dicta satis certa sunt, sed controversia est et quidem gravissima, an licitum sit sequi opinionem mere probabilem et minus tutam in ullis materiis, ubi agitur de sola honestate et inhonestate actionis, absque periculo ullius damni ? aliqui affirmant, et *probabilistæ* dicuntur, qui licet hodie ad hos solos casus suam doctrinam restringant, olim tamen latius extenderunt, saltem aliqui, prout patet, ex variis propositionibus condemnatis supra relatis : disparitatem vero inter hos et alios casus hanc afferunt : quod ubi agitur de damno, non possit probabilitas istud damnum removere ; sed ubi agitur de sola honestate actionis, tunc probabilitas, inquiunt, removere potest periculum peccati, quod forte subest, nempe per ultimum

judicium practicum, quod formatur de licentia actionis; istud enim judicium, juxta ipsos, facit, ut peccatum, quod forte est in actione, non sit formale, seu imputabile, adeoque ut non noceat.

Inter probabilistas quidem duæ sunt classes, prima eorum, qui generatim sustinent licitum esse sequi *quamcumque* opinionem *vere* probabilem minus tutam, sive sit æque, vel minus aut magis probabilis: et secunda eorum qui volunt tantum licitum esse sequi opinionem *probabiliorem minus tutam*, non vero minus, nec æque probabilem.

Alii vero oppositum tenent, quorum sententiæ tamquam verisimiliori adhæremus. Dicimus itaque generatim non esse licitum sequi ullam opinionem mere probabilem quando est minus tuta, nequidem probabiliorem; sed inter probabiles semper amplectendam esse tutiorem, idque non tantum in Sacramentis, medicamentis, aliisque casibus, ubi agitur de aliquo damno; sed etiam ubi agitur de sola honestate actionis: in quibus casibus dicimus consequentur, quod probabilitas non magis possit removere periculum peccati, quam periculum damni in aliis.

NOTANDUM.

Quod tamen non dicamus generatim, neque etiam ullus doceat, et falsum sit, semper et in omnibus casibus sequendum esse tutius, sed tantum dicimus, sequendum esse tutius, dum in incertis et probabilibus versamur; nam possumus sequi minus tutum, quando illud est vere tutum, sive carens morali periculo peccati: unde diximus supra, quod dum probabilitas ascendit usque ad moralem certitudinem, non tenemur tunc sequi oppositum, quamvis forte tutius sit, v. g. quamvis sit tutius confiteri statim post peccatum mortale, quam non confiteri; item non emere reditus personales, quam emere; istas tamen sententias sequi non tenemur, sed possumus sequi opositas minus tutas, quia illæ sunt in praxi tutæ, easque sequendo, non exponimus nos periculo peccati.

Similiter quamvis status Religiosus sit securior quam sæcularis, licet non semper sit talis respective ad personam, sed e contra respectu quorumdam sta-

tus matrimonialis sit securior, non tenemur propterea ingredi Religionem ; certum enim est quod in sæculo possimus salvari.

Probatur itaque nostra sententia. 1.° Quia, ut quis licite operetur, debet habere certitudinem saltem moralem de honestate suæ actionis, juxta illud Eccl. c. 37 v. 20. "Ante omnia opera verbum verax præcedat te, et ante omnem actum consilium stabile." Et illud ad Rom. c. 14. v. ult. : "Omne quod non est ex fide, peccatum est." Sed qui opinionem mere probabilem sequitur de honestate actionis, non habet moralem certitudinem de honestate actionis, quia moralis certitudo excludere debet rationabilem et prudentem formidinem de opposito: dum autem est tantum probabile, quod actio sit honesta, non excluditur rationabilis formido de ejus inhonestate, cum sint graves rationes quæ suadent illam esse inhonestam.

Probatur 2.° Ex his axiomatibus et principiis generalibus, quæ, præterquam quod sint lumine naturali nota, sæpe etiam a Pontificibus in jure Canonico fuerunt adhibita tamquam fundamenta suarum decisionum et responsionum, quas dederunt ad casus dubios. " In dubiis tutior pars est eligenda. In dubiis semitam debemus eligere tutiorem. In his quæ dubia sunt, quod certius existimamus, tenere debemus."

Nec dici potest Pontifices ista axiomata non intellexisse pro omnibus casibus dubiis, sed tantum pro iis quibus respondebant: quia non dicunt tutiorem partem esse eligendam in hoc vel illo casu, v. g. in dubio homicidio vel matrimonio, sed proferunt dictam sententiam velut axioma quoddam et principium aliquod generale certum et notum, ex quo tunc deducunt suas resolutiones, uti videre est in jure Canonico. Sic v. g. Clemens III. cap. 12. *de Homicidio.* Ex eo, quod in dubiis debeamus semitam eligere tutiorem, decernit eum esse habendum pro irregulari, de quo dubitatur an fuisset causa mortis alterius, imo, qui valde verosimiliter, non fuerat illius causa: sic enim loquitur: "Cum in dubiis debeamus semitam eligere tutiorem, tunc convenit injungere Presbytero memorato, ut in Sacris Ordinibus non ministret." Similiter Innoc. III. Cap. v. *de*

clerico excommunicato, culpat quemdam Episcopum qui, ob rationes probabiles existimans se non esse excommunicatum, non crediderat se peccaturum, si divina celebraret, culpat, inquam, quod non fuisset usus hac regula: "In dubiis via eligenda est tutior." Sic enim ait: "Quia in dubiis via eligenda est tutior, etsi de sententia in eum lata dubitaret, debuerat potius abstinere, quam Sacramenta Ecclesiastica pertractare." Ex eodem principio resolvitur Cap. *inquisitioni*. De sententia excommunicationis, quod conjux dubitans de valore sui matrimonii propter impedimentum quod ex causa probabili et discreta putat subesse, non possit petere debitum, possit tamen reddere. Idem resolvitur Cap. 1. de secundis nuptiis. "Cum aliquis vel aliqua dubitat de morte prioris conjugis." Ex quibus responsis manifestum evadit Pontifices prædicta axiomata adferre pro ratione fundamentali suarum resolutionum, adeoque ipsa non solum esse applicanda casibus quibus respondent, sed etiam casibus dubiis in aliis materiis. Nec valet probabilistarum responsio dicentium Pontifices tantum velle viam tutiorem esse eligendam in casibus negative dubiis, non vero in dubiis positive, seu probabilibus; (admittunt enim probabilistæ tutiorem partem esse eligendam in casibus negative dubiis;) quia, si considerentur casus, quibus Pontifices istam regulam applicant, illi non invenientur negative dubii, sed dubii positive; ita ut utrimque essent argumenta notabilia. Neque melior est eorumdem responsio, dum dicunt Pontifices agere de dubitantibus; quia revera agunt de casibus dubiis et probabilibus; alias debuissent præscribere ut dubitantes deponerent suum dubium; et quidem si probabilistarum principia subsisterent, cum in casibus supra allatis probabile esset, quod Presbyter non esset irregularis, quod Episcopus non esset excommunicatus et quod matrimonium foret validum, debuissent Pontifices respondere, quod dictus Presbyter et Episcopus possent formare judicium prudens de honestate suæ operationis, certoque sibi persuadere se posse divina celebrare; et quod similiter conjux posset certo sibi persuadere se posse petere debitum.

Probatur 3. Quia juxta S. Aug. peccat ille, qui eligit id, quod incertum est esse peccatum, relicto eo quod certum est non esse peccatum: sed hoc facit, qui sequitur opinionem probabilem minus tutam, relicta tutiore, uti patet; nam probabile est actionem esse peccatum, et e contra certum est oppositum non esse peccatum.

Prob. assump. quia sic habet S. Aug. Lib. I. de baptis. contra Donatistas Cap. 3. "qui dubium haberet non illis recte accipi, quod in Catholica recte accipi certum haberet, graviter peccaret in rebus ad salutem animæ pertinentibus, vel eo solo quod certis incerta præponeret." Et ibidem Cap. 5. "accipere itaque (baptismum) in parte Donati, si incertum est esse peccatum: quis dubitet certum esse peccatum, non ibi potius accipere ubi certum est non esse peccatum." Et Homil. 40. inter 50. ponit generalem hanc regulam. "Tene certum et dimitte incertum." Similem ponit S. Bernar. Lib. de præcepto et disp. ubi sic loquitur: "Certa pro dubiis relinquere certum non est." Circa quod advertendum est istos Sanctos proprie non agere de dubitantibus, sed de objectis et actibus dubiis reprehendere eos, qui incertum pro certo, id est, minus tutum relicto tutiore sequuntur: et quamvis S. Aug. in primo loco agat de susceptione baptismi, in quo tutius certo sequendum est, ejus tamen ratio est generalis, quod nempe in negotio salutis incerta non debeant præponi certis.

Probatur 4.° Quia plures propositiones probabiles condemnatæ fuerunt a Pontificibus tamquam scandalosæ et in praxi perniciosæ; nam Alex. VII. duobus diversis decretis 73, propositiones condemnavit. Et Innoc. XI. 45. "Omnes et singulas tamquam scandalosas et in praxi perniciosas." Inter quas certo ante condemnationem plurimæ erant vere probabiles imo probabiliores, attenta authoritate illorum qui eas tunc asserebant: ergo falsum est opinionem probabilem esse in praxi tutam, cum istæ propositiones, antequam condemnarentur, essent vere probabiles, nec tamen ideo essent tutæ in praxi, sed e contra scandalosæ et perniciosæ, prout Pontifices declaraverunt.

Nec dici potest propositiones illas non fuisse scandalosas, nec in praxi perniciosas, antequam condemnarentur, sed tantum evasisse tales post condemnationem : quia dum Pontifex aliquam propositionem condemnat ut falsam, hæreticam, blasphemam, etc. eam ut talem damnat, quia erat talis ante : ergo etiam dum damnat aliquam propositionem ut scandalosam et in praxi perniciosam, eam similiter damnat, quia antea talis erat.

Hinc recurrunt probabilistæ ad aliam responsionem, admittuntque istas propositiones fuisse quidem scandalosas et in praxi perniciosas, antequam condemnarentur ; sed dicunt eas tantum fuisse tales materialiter, id est, tantum fuisse occasionem peccati materialis, in quantum induxerunt homines ad actiones, quæ a parte rei erant difformes legi æternæ : negant vero eas fuisse tales formaliter, quasi nimirum fuissent occasio peccati formalis : quia cum essent probabiles, qui eas sequebantur, excusebantur (inquiunt) a peccato formali. Sed e contra est, quod propositio scandalosa et in praxi perniciosa proprie sit quæ præbet occasionem ruinæ spiritualis, adeoque peccati formalis ; non enim est ruina spiritualis, nisi sit peccatum formale. Deinde initio decreti Alex. VII. dicitur istas propositiones *animabus perniciem intulisse ;* Pontificemque earum examen instituisse, " ut fideles ab earum praxi tamquam a via lata, perquam itur ad perditionem, in rectam semitam revocaret." Quæ indicant peccatum formale. Deinde Innoc. XI. damnavit hanc propositionem : " Generatim, dum probabilitate, sive intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui (modo a probabilitatis finibus non exeatur), confisi, aliquid agimus, semper prudenter agimus." Adeoque probabilitas non sufficit ad prudenter agendum. Neque sufficienter ab ista propositione se expediunt probabilistæ, dum dicunt, per probabilitatem tenuem, ibi intelligi illam, quæ nititur motivo ita levi, ut non mereatur assensum viri prudentis ; se autem docere tantum esse licitum sequi probabilitatem veram et notabilem : quia manifestum est quod in dicta propositione, non agatur de tali probabilitate, sed de probabilitate vera, tenui qui-

dem, vera tamen et manente intra terminos probabilitatis ; nam de ipsa dicitur : " Modo a probabilitatis finibus non exeatur. Si autem non sit probabilis vere, tunc exibitur a finibus probabilitatis, et revera quis dixerit opinionem vere probabilem, quæ nititur motivo ita levi, ut sit indigna assensu viri prudentis ? Quis e contra eam potius non dixerit improbabilem ?

Probatur V.° Peccaverunt Judæi, sequentes doctrinam et traditionem Pharisæorum, Legi divinæ contrariam : atqui tamen Pharisæorum doctrina erat, ut minimum probabilis, et probabilior respectu judæorum : ergo, etc. Prob. assump. Pharisæi v. g. uti videre est Matth. cap. 15. docebant filios, parentibus indigentibus non succurentes, non transgredi præceptum de honorandis parentibus, dum illud, quod ad ipsos juvandos dare debuissent, Deo vovebant aut voverant : non solum autem Pharisæi, istam doctrinam tradentes, in foveam ceciderunt, seu peccaverunt, sed ipsi Judæi, qui illam sunt secuti, prout de utrisque testatur Christus, loco citato dicens : " Si cœcus cœco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt. Et tamen ista doctrina erat ut minimum probabilis respectu Judæorum, siquidem nitebatur authoritate valde gravi ; scilicet Scribarum et Pharisæorum, qui erant Doctores et Magistri veteris Legis, quosque populus audire tenebatur, prout patet ex his Christi verbis Matth. 23. v. 2 et 3. " Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Pharisæi. Omnia ergo quæcumque dixerint vobis, servate, et facite."

Neque respondeatur Scribas et Pharisæos non fuisse probos, sed hypocritas, adeoque eorum testimonium non fuisse fide dignum : quia etiamsi forent hypocritæ et a parte rei improbi, hoc tamen populus non sciebat, quapropter eos merito velut probos reputabat, cum exterius sanctiores cæteris apparerent. Et revera populum Judiacum magnam habuisse ideam de sanctitate Pharisæorum, testatur Flavius Josephus antiq. Judaic. Lib. 18. Cap. 2. Deinde licet supponeretur populus novisse, quod Scribæ et Pharisæi non essent probi, adhuc tamen debebant ut minus tamquam probabile habere, quod ab ipsis tamquam

traditio proponebatur, quandoquidem Christus non obstante eorum improbitate dixerit faciendum esse quod docebant, ait enim loco proxime citato: "Omnia quæcumque dixerint, servate, et facite: secundum opera vero eorum nolito facere."

Probatur VI.° Sequentibus argumentis a ratione deductis. I. Ut quis prudenter agat et non peccet, debet habere judicium, moraliter certum de honestate suæ actionis, uti adhuc dictum est; virtus enim prudentiæ requirit certitudinem saltem moralem de suo objecto: sed qui sequitur opinionem probabilem, non habet judicium moraliter certum de honestate suæ actionis, quia non potest simul esse certus de honestate actionis, et eadem actio ei apparere probabiliter inhonesta: deinde quia nihil habet unde formet judicium certum et firmum, cum motiva quibus innititur opinio, quam sequitur, sint incerta et fallibilia.

II. Ille revera peccat, qui agit, habens prudentem et rationabilem formidinem peccandi; sed qui sequitur opinionem probabilem, agit, habens prudentem formidinem peccandi; ibi enim habetur prudens formido peccandi, ubi sunt notabiles rationes, quæ suadent actionem esse illicitam.

III. Is imprudenter agit et peccat, qui voluntarie se exponit periculo peccandi; sed qui sequitur opinionem probabilem minus tutam, voluntarie se exponit periculo peccandi: quia, quamvis judicet actionem probabiliter aut etiam probabilius esse licitam, evidenter tamen etiam judicat probabiliter esse illicitam, propter graves rationes id suadentes, adeoque in ipsa subesse grave periculum peccati.

IV. In negotiis temporalibus, qui sine necessitate ingreditur viam, quæ probabiliter foret plena latronibus, etiamsi probabilius esset, ibi non esse latrones: vel qui sumeret cibum aut potum probabiliter veneno infectum, quamvis foret probabilius non esse infectum, ille imprudenter ageret: eo, quod scilicet se exponeret periculo gravis damni: ergo a fortiori in negotio salutis imprudenter agit, qui facit actionem probabiliter illicitam, esto foret probabilius esse licitam.

V. Qui sequitur opinionem probabilem, censetur

parum curare Legem, cujus tamen servandæ debemus habere maximam solicitudinem et curam, juxta illud Psalm. 118, v. 4: "Tu mandasti mandata tua custodiri nimis." Item censetur parum curare amicitiam Dei, faciendo actionem, quam judicat posse facile, seu probabiliter ei displicere; sicuti censetur parum curare amicitiam sui amici, vel domini, qui, sine necessitate, facit actionem, quæ ei probabiliter displicebit.

VI. Imprudenter agit et peccat, qui sequitur ignorantiam vincibilem: ergo et qui sequitur opinionem probabilem, vel etiam probabiliorem; si enim ignorantia vincibilis non excuset a peccato, multo minus probabilitas, quæ est quædam ignorantiæ species, cum ipsa peccati malitiam minus occultet, siquidem ignorantia eam absolute tegit, probabilitas vero aliqualiter ostendit, scilicet per argumenta, quæ suadent actionem esse malam, et illius tantum certitudinem occultat.

Ad tria priora argumenta respondent probabilistæ, mediante distinctione honestatis materialis et formalis, item judicii directi et reflexi, quæ distinctio supra fuit explicata. Respondent itaque ad primum argumentum distinguendo ejus subsumptum hoc modo: qui sequitur opinionem probabilem, non habet judicium moraliter certum de honestate materiali suæ actionis, sive non est certus, quod actio sua sit materialiter et in se honesta, C., neque hoc requiritur, inquiunt, quia dum utrimque habetur probabilitas, sciri nequit, an actio sit revera prohibita, nec ne. Talis non habet judicium moraliter certum de honestate formali suæ actionis, sive non est certus quod non peccet, eam exercendo. N. vel distinguunt hoc modo, sed qui in priorem recidit: talis non est certus de honestate suæ actionis ex vi judicii directi, C. ex vi judicii reflexi et motivorum ejus, N. Admittunt ergo quod ex vi judicii directi maneat quidem mere probabile, actionem esse licitam, et quod, ex vi ejusdem, possit oriri formido et dubium, ne sit illicita, cum motiva istius judicii maneant fallibilia: quapropter etiam dicunt, non licere operari cum tali judicio, si solum adsit, sive si non habea-

tur aliud judicium et motivum, quo judicetur certe licere operari. Sed prætendunt quod, ex vi judicii reflexi, non sit probabile actionem esse licitam, sed quod hoc ipsum sit omnino certum, ita ut nullum sit dubium nec formido de opposito, idque, quia motiva istius judicii sunt certa; dicunt enim certitudinem judicii reflexi non oriri ex ipsa opinione probabili, neque ex motivis, quibus innititur; quia cum omnia illa sint incerta, exinde aliquid certi deduci nequit: sed oriri ex motivis distinctis, quæ prætendunt esse certa. Principia autem illa certa, ex quibus, velut ex antecedente, deducunt suum judicium reflexum certum, sunt hæc aut similia. I. Licet illam opinionem sequi, quæ si falsa sit, excusat tamen ab omni peccato propter ignorantiam invincibilem, quam inducit; atqui opinio probabilis est talis: quod sic probant: quia tunc lex invincibiliter ignoratur, quando prudenter judicatur non obligare; sed ubi est opinio probabilis, prudenter judicatur lex non obligare. Item sic probant subsumptum: tunc lex invincibiliter ignoratur, quando, adhibita sufficienti diligentia, non potest veritas attingi; atqui Doctores adhibuerunt sufficientem diligentiam ad cognoscendam veritatem opinionis probabilis, et eam necdum potuerunt attingere, cum circa hoc adhuc dissentiant: exinde autem formant hoc judicium practicum: ergo licet sequi opinionem probabilem.

II. Quod prudenter judico mihi licere, hoc licite possum facere; sed prudenter judico mihi licere exercere actionem, probabiliter honestam; v. g. pingere die festo, et facere quamcumque aliam actionem probabiliter honestam.

III. Quod in præcedens recidit: licita est mihi omnis actio, quam post idoneum examen prudenter judico non esse prohibitam; atqui ego, post idoneum examen, hanc actionem, quæ probabiliter affirmatur non esse illicita, prudenter judico non esse prohibitam, cum id judicem ex motivo gravi: ergo hæc actio est mihi licita.

Verum negamus dicta probabilistarum principia esse certa, dicimusque ipsa, sicut et judicium reflexum, quod ex illis deducunt, non esse nisi ad

summum probabilia. Nam quantum ad primum principium, negamus ejus subsumptum, nempe opinionem probabilem inducere ignorantiam invincibilem legis: quia, quamdiu quis cognoscit esse argumenta notabilia, quæ suadent adesse legem, et actionem esse malam, non ignorat simpliciter et absolute legem, nec malitiam actionis, sed eas per dicta argumenta aliqualiter cognoscit: solum dici potest, quod ignoret certitudinem legis et malitiæ actionis, sive, quod eas certo et evidenter non cognoscat: aliud certo est de eo, qui laborat ignorantia; ipse enim actionis malitiam nullo modo cognoscit, nullumque in ipsa videt peccati periculum, eo quod nullas rationes cognoscat, quæ suadeant eam esse malam; quapropter firmiter et absque formidine de opposito judicat actionem esse licitam. Hinc patet responsio ad secundam probationem: quantum vero ad primam, negatur, quod lex ignoretur invincibiliter, quando prudenter judicatur non obligare, sed judicio tantum infirmo et probabili, prout jam explicabitur.

Ad secundum R. subsumptum non esse omnino certum, attento, quod plurimi Philosophi sustineant judicium probabile, seu infirmum, esse imprudens, eo quod, sic judicando, exponamus nos periculo errandi; adeoque judicium reflexum, inde deductum, etiam non est certum. Admittimus tamen, quod tale judicium possit dici aliquo sensu prudens, nempe quatenus proportionatur suo motivo, quod est infirmum et fallibile; ita ut non sit infirmius quam istud motivum mereatur; sed inde non sequitur, quod actio sit etiam prudens et certo licita, quia in actione est periculum transgrediendi legem, ubi in judicio, quo interius tantum judicatur actionem esse probabiliter honestam et licitam, nullum est simile periculum. Præterea id videtur condemnatum in propositione supra relata, quæ dicebat nos semper prudenter agere, dum aliquid agimus confisi probabilitate sola: si igitur assumptum intelligatur de judicio prudenti, sensu jam dicto, illud negamus; falsum enim est eam actionem esse certo licitam, quam prudenter judicamus esse honestam et licitam, sed judicio tantum probabili et infirmo, quod prudens dicitur eo quod sit pro-

portionatum suo motivo : ut autem assumptum sit verum, debet intelligi de judicio prudenti certo et firmo adeoque formato et motivis certis et infallibilibus : sed tunc clarum est, quod subsumptum isto sensu sit falsum. Eadem est responsio ad III. Ex his. igitur patet, principia, ex quibus probabilistæ suum ludicium reflexum et practicum deducunt, non esse tam certa, quam asserunt ; sed e contra esse valde incerta, et consequenter ipsum judicium reflexum, ex iis deductum, etiam esse incertum.

Eodem modo respondent probabilistæ ad II. argumentum : dicunt, quod, qui sequitur opinionem probabilem, habeat tantum formidinem et dubium peccati, vi judicii directi, non autem vi reflexi ; et quod tantum sit formido peccati materialis, non vero formalis ; sed responsio illa jam sufficienter est improbata.

Respondent etiam ad III. quod talis tantum se exponat periculo peccandi materialiter, non vero formaliter : licitum est autem, inquiunt, agere, non obstante periculo peccati materialis, ubi non potest sciri veritas, et ubi habetur prudens motivum ad sic agendum : sicuti non obstante tali periculo licitum est agere secundum opinionem probabilissimam ; illa enim æque potest esse falsa ac opinio mere probabilis.

Sed contra est, quod ille formaliter peccet, qui facit actionem, quam novit esse materialiter et in se malam ; tunc enim malitia materialis et imputabilis manet pure materialis, sed fit formalis actionis, non operanti ; atqui sequens opinionem probabilem minus tutam, facit actionem, quam cognoscit probabiliter esse materialiter, seu in se malam : ergo etiam formaliter peccat ; malitia enim materialis actionis, eodem modo fit formalis et imputabilis operanti, cum sit etiam aliquo modo cognita et prævisa, scilicet per gravia argumenta, quæ ostendunt esse malitiam in actione : quod sit forte a parte rei actio non sit mala, id per accidens est. Aliud est, dum quis sequitur opinionem probabilissimam ; quia licet ipsa possit absolute esse falsa, et actio consequenter a parte rei esse mala, non ideo tamen malitia actionis fit formalis et imputabilis, sed est pure materialis, eo quod non censeatur prævisa, cum nulla ratio prudens suadeat actionem esse malam.

Respondent ad IV. disparitatem esse, quod in negotiis temporalibus nihil sit, quod removere possit damnum, quod probabiliter est eventurum, nequidem ignoran tia invincibilis ; etiamsi enim invincibiliter ignorem in via esse latrones ; ista ignorantia non impedit quominus mihi noceant casu quo revera ibi sint: verum in negotio salutis est aliquid, per quod removetur damnum seu peccatum formale, scilicet ignorantia invincibilis et judicium reflexum, quod formatur de licentia actionis.

Sed contra est, quod opinio probabilis non inducat ignorantiam invincibilem, nec judicium illud reflexum sit sufficiens ad certificandum operantem de licentia actionis, cum sit incertum, uti jam ostendimus.

Deinde, si judicium reflexum facere possit, ut peccatum sit tantum materiale, nec imputetur ei, qui sequitur opinionem probabilem, quare similiter non posset facere, ut in negotiis temporalibus damnum non imputetur ei, qui ponit actionem probabiliter damnificativam ? Quare utrobique non licet eodem modo argumentari, et formare judicium reflexum de honestate seu licentia actionis ?

Solvuntur Objectiones.

Præter probabilistarum argumenta, hactenus relata et soluta, plura alia insuper proponunt.

Primo itaque adhuc objicitur, quod varii Pontifices secuti sint sententiam probabilem minus tutam ; aliqui enim dispensarunt in voto solemni castitatis cum religiosis professis, ut matrimonium contraherent : item aliqui dispensarunt in matrimonio rato non consummato ; atqui solum est probabile, Pontificem posse dispensare in voto solemni et in matrimonio rato non consummato, et est etiam minus tutum, cum hoc feveat libertati.

R. In primis non omnia facta Pontificum sunt semper recta ; illa enim non continent impeccabilitatem, vel infalibilitatem prout eorum definitiones.

2.° Forte isti Pontifices non apprehenderunt ut mere probabile, sed ut certum, quod haberent potestatem dispensandi in voto et in matrimonio.

3.° Esto id apprehendissent tantum ut probabile, eo non obstante, prudenter egerunt dispensando ; quia fecerunt id, quod omnibus attentis erat tutius ; nam quamvis probabile sit, Pontificem non posse dispensare in voto solemni, nec in matrimonio rato non consummato, et quamvis consequenter subsit periculum in concessione dispensationis, tamen quandoque majus est periculum in negatione ; quo casu tutius est tunc dispensare, quam non dispensare, quandoquidem de duobus malis occurrentibus, quando alterutrum est eligendum, quod minus est, eligi debeat : et sic contigit in circumstantiis, in quibus isti Pontifices dispensarunt. Unde non dispensarunt, innixi sola probabilitate sententiæ affirmantis eos posse dispensare, sed quia, consideratis omnibus incommodis, quæ hinc et inde timebantur, judicaverunt tutius esse dispensare, quam non dispensare : quod si sic non processerint, a peccato non excusantur.

OBJECTIO II.

Pontifex cap. *inquis.* de excomm. resolvit quod conjux, credens probabiliter, non tamen certo, suum matrimonium esse invalidum, possit reddere debitum, sed quod petere non debeat. Et cap. *Laudabilem*, de frigidis, Pontifex resolvit, quod dubitantes de valore matrimonii propter impotentiam, nescientes an sit perpetua, vel temporalis, possint per triennium experiri et conari matrimonium consummare. Atqui istæ duæ resolutiones datæ sunt secundum opinionem probabilem minus tutam, cum in utroque casu tutius sit omnino abstinere a copula.

R. N. Subsumptum ; siquidem resolutiones non sunt datæ secundum opinionem minus tutam, sed tantum secundum tutiorem ; nam quantum ad primum casum, tutius est quod conjux, dubitans de valore sui matrimonii, debitum reddat comparti petenti, quam quod non reddat : quia, reddendo, tantum se exponit periculo fornicationis, ubi, non reddendo, peccabit certo contra justitiam, eo quod compars, quæ est in bona fide, non debeat jure suo privari propter dubium ipsius. Juxta idem principium, non potest conjux dubitans petere debitum ; quia,

petendo, exponit se periculo fornicationis sine justa causa, ubi, non petendo, nullo periculo se exponit, cum ad hoc non teneatur.

Dices ; sed quid si conjux dubitet de valore sui matrimonii, ex eo quod dubitet de morte prioris conjugis ? in tali casu non est tutius reddere debitum, sed e contra est minus tutum, cum sit periculum mali majoris ; reddendo enim debitum, non tantum se exponit periculo fornicationis cum secunda conjuge, sed simul se exponit periculo injustitiæ contra priorem conjugem : non reddendo autem, tantum se exponit periculo injustitiæ contra secundam conjugem.

R. Etiam in isto casu tutius esse reddere debitum, quam non reddere ; quia non reddendo, peccabit certe contra justitiam, privando secundam conjugem jure et possessione, quam habet, petendi debitum, qua possessione privari non potest sine injustitia, propter dubium alterius. Deinde, in non redditione, est periculum dissentionum, incontinentiæ, etc. Unde adhuc est minus malum reddere, quam non reddere.

In secundo casu, etiam tutius est, quod tales, per petitionem et redditionem debiti, experiantur an impotentia sit perpetua : quia licet, sic experiendo, se exponant periculo fornicationis, sive pollutionis, tamen hoc est minus malum, quam illud, quod sequitur ex abstinentia a copula.

Dices nullum sequitur malum ex abstinentia a copula, casu, quo inter se continentiam servent, nec ineant matrimonium cum aliis.

Respondetur : forte, propter aliquod bonum procurandum, vel aliquod malum avertendum convenit, ut tales ineant matrimonium, forte etiam non habent donum castitatis, et periculum est, ne urantur si impediantur a matrimonio : Ecclesia igitur ad evitanda ista incommoda, adeoque, ut tales matrimonium cum aliis contrahere possint, permittit ut per triennium petendo et reddendo debitum conentur suum matrimonium consummare, quod est medium tollendi impotentiam, vel cognoscendi an sit perpetua, adeoque an matrimonium sit invalidum. Si autem per

dictum tempus non potuerint suum matrimonium consummare, tunc illud declarat invalidum, permittitque eos transire ad alias nuptias. Cæterum non tantum possunt, sed etiam obligantur intra illud tempus conari consummare suum matrimonium, ne alioquin sint causa majoris mali, quod nempe postea invalide ineant matrimonium cum aliis; nam ipsorum matrimonium post triennium completum declarabitur invalidum, et tamen forte validum est, illudque tale cognovissent, si tentassent; siquidem tentando, forte tandem habuissent copulam perfectam, sicque cognovissent suam impotentiam non esse perpetuam.

OBJECTIO III.

Ille licite agit, qui prudenter agit; sed qui sequitur opinionem probabilem minus tutam, prudenter agit, cum agat ex motivo gravi, seu tali, quod movere potest virum prudentem: ergo, etc. Item hoc modo: multi prudentes docent opiniones probabiles minus tutas, et quidem practice, sive tutum etiam esse illas sequi in praxi; sed tuto et prudenter agit, qui sequitur judicium virorum prudentum: ergo, etc.

Resp. Ad primum, negando subsumptum; non enim prudenter agit, qui sine justa causa exponit se periculo peccandi, et tamen hoc facit is, qui sequitur propositionem probabilem minus tutam, et licet motivum, ex quo agit, sit grave, equidem est tantum probabile et infirmum, nec excludit morale periculum peccandi, adeoque agendo ex tali motivo, exponit se periculo isti voluntarie, ac proinde prudens non est: nec refert quod motivum dicatur grave ex eo, quod moveret virum prudentem; quia motivum incertum et probabile, de quo agitur hic, non dicitur grave ex eo, quod moveret prudentem virum ad agendum, sed solum ex eo, quod moveret virum prudentem ad assensum saltem infirmum: negamus etiam motivum mere probabile posse movere virum prudentem ad agendum, utpote insufficiens ad reddendum ipsum securum de honestate suæ actionis.

Porro duplex datur motivum grave, unum quod moveret virum prudentem ad assensum *firmum;* et

tale est motivum certum et infallibile, quod etiam sufficiens est, ad movendum virum prudentem ad agendum, cum possit ipsum reddere certum de honestate suæ operationis; aliud vero moveret quidem virum prudentem ad assensum, sed tantum *infirmum;* tale est motivum incertum seu fallibile: illud autem non est sufficiens ut moveat virum prudentem ad agendum, eo quod non possit ipsum certificare de honestate suæ actionis.

Resp. Ad secundum, negando eos esse prudentes, qui practice docent opiniones probabiles minus tutas, asserentes nempe licitum esse, eas in praxi sequi; sicuti enim ille prudens non est, qui ad praxim redigit opinionem probabilem minus tutam, ita etiam prudens non est, qui docet ejusmodi opinionem tuto ad praxim redigi, cum sic docendo influat in operationem imprudentem æque, ac consulens ac laudans. Unde non sequitur eum prudenter agere, qui sequitur judicium talium virorum, sed potius agere imprudenter: supponitur quod isti Doctores apprehendant suas opiniones ut mere probabiles; nam si eas apprehenderent tamquam certas, tunc non forent imprudentes docendo illas tamquam practice tutas. Si vero doceant opiniones probabiles minus tutas tantum speculative, inquirendo veritatem, in eo non agunt imprudenter: peccant tamen qui istas opiniones sequuntur; quia in praxi est periculum peccati, ubi in speculatione est tantum periculum erroris.

OBJECTIO IV.

Parochianus prudenter agit sequendo Parochi judicium: item scrupulosus sequendo sui confessarii judicium, etiam quod est minus tutum: sicut et subditus obediendo superiori præcipienti actionem probabiliter illicitam; atqui tamen illi sequuntur opinionem probabilem et minus tutam, cum auctoritas unius ad summum reddere possit opinionem probabilem.

Resp. Ad primum, quod auctoritas Parochi communiter non reddat rem mere probabilem respectu parochiani, sed moraliter certam; neque etiam parochianus ordinarie apprehendit ut probabiliter tantum licitum id, quod tale esse audivit a suo Pastore,

sed ut certo licitum : qui autem sequitur opinionem mere probabilem, nullum habet motivum, quo sic reddatur moraliter certus de honestate suæ actionis, sive quo possit apprehendere actionem ut certo licitam : in gravibus tamen negotiis, quando parochianus habet rationem diffidendi de capacitate sui pastoris, vel quando ipsemet est doctus aut novit alios viros æque doctos contradicere, tum non potest statim sequi judicium sui Pastoris, si sit minus tutum ; sed debet adhibere diligentiam majorem, ad certo cognoscendam veritatem : et si adhibita sufficienti diligentia inveniat rem manere dubiam, debet sequi tutius.

Ad secundum et tertium respondetur negando quod tales, sic agendo, sequantur opinionem minus tutam, cum e contra sequantur tutiorem : nam prout infra ostendetur, tutius est ut scrupulosus sequatur judicium sui confessarii, et ut subditus obediat superiori, quam ut proprium judicium sequatur.

OBJECTIO V.

Lex non obligat, nisi sit sufficienter promulgata, et ut sit sufficienter promulgata, debet ejus existentia fieri certa et manifesta ; atqui dum dubitatur an detur lex aliquam actionem præcipiens vel prohibens, existentia istius legis non est certa et manifesta : ergo lex non est tum satis promulgata, adeoque non obligat.

R. N. Consequentiam : quia licet in casu probabilitatis, lex non sit certa, nec omnino manifesta seu evidens, non est tamen etiam omnino incognita, sed est aliqualiter nota et manifesta ; adeoque promulgata ; nempe propter graves rationes, quæ suadent eam existere. Neque ad hoc, ut Lex sit sufficienter promulgata, et obliget, etiam obligatione perfecta, seu sub peccato formali, requiritur ut ejus existentia sit certa et evidens ; sed sufficit quod sit aliquo modo notificata, etiam per motiva tantum probabilia ; tunc enim est obligatio eam observandi, nec alioquin subditus exponat se periculo eam transgrediendi.

OBJECTIO VI.

In dubio melior est conditio possidentis, prout habet regula juris: atqui homo est in possessione suæ libertatis circa opus, ita ut pro libitu possit licite facere, quamdiu non constat exstare legem illud prohibentem: ergo sicuti v. g. in dubio an domus sit sua, an aliena, potest quis ratione possessionis sequi opinionem affirmantem domum esse suam et illam retinere; ita in dubio, an aliquis actus sit prohibitus, nec ne, potest homo istum actum exercere ratione possessionis libertatis, quam habet eum pro libitu exercendi.

R. N. Consequentiam. Et quantum ad axioma allatum in primis dici potest, quod illud intelligatur de certo possidente, sive de eo, qui non obstante dubio superveniente, adhuc certo possidet rem, de qua agitur, puta domum; ita ut, licet sit dubium an domus illa sit sua, vel aliena, non tamen sit dubium, quod ejus sit possessor. In dubio autem, an exstet Lex prohibens actum nec ne, homo non certo possidet libertatem circa actum istum, sed simul dubium est an illam possideat et retineat; nam hic per libertatem intelligitur non potentia physica agendi et non agendi absolute, sed potentia agendi et non agendi licite: unde dum dubium est an exstet lex prohibens actum, hoc ipso dubium est, an homo possit actum illum exercere, id est, an possideat et retineat suam libertatem: ex quo patet, quod probabilistæ petant principium et affirment id, de quo est quæstio, dum dicunt hominem in casu probabilitatis, possidere libertatem: nos autem dicimus ipsum esse absolute illa privatum; quia in tali casu non potest licite actum exercere, alias imprudenter ageret, et voluntarie se exponeret periculo peccati, ut ante ostensum est: deinde dictum axioma tantum habet locum in materia justitiæ, sive in rebus temporalibus, quæ subsunt potestati humanæ, et quidem in iis solis, quibus applicatur a jure: non habet vero locum in actibus moralibus, ubi agitur de licito et illicito, quod potestati humanæ non subjicitur: ratio autem istius axiomatis, "quod possessio

faveat possidenti," est, tum quia statim non tenetur rem possessam deserere, tum, quia in pari causa, possessio est novum argumentum suadens rem ad ipsum pertinere, eo quod, qui rem possidet aliquamdiu, præsumatur habere illius dominium, cum apparenter eam tamdiu non possedisset, si ejus dominium non haberet : deinde si homo habeat possessionem suæ libertatis, Deus, qui est supremus noster Dominus et legislator, habet etiam possessionem suæ auctoritatis, et quidem anteriorem ac potiorem ; adeoque si in dubio, an exstet lex, posset fundari aliqua præsumptio ratione possessionis, illa potius fundari deberet in legis favorem, quam libertatis: præterea si axioma illud possit sic extendi ad omnes casus dubios, qui dubitat de valore sui matrimonii, posset petere debitum ratione possessionis, quam habet petendi ; atqui tamen Pontifex resolvit, quod talis non possit petere, sed quod tantum possit reddere, uti ante dictum est.

OBJECTO VII.

Christus dicit Matth. 11. v. 30. "jugum meum suave est, et onus meum leve." Sanctus Joan. Epist. 1. cap. 5. v. 3. "Mandata ejus gravia non sunt ;" atqui praxis opinionum probabilium faventium libertati, jugum Christi reddit suavius et levius ; et e contra obligatio sequendi opiniones tutiores jugum illud exasperat : ergo non hæ, sed illæ in praxi sequendæ sunt.

Respondetur, *jugum* Christi, seu legem novam, dici *suave*, non quia ejus observantia difficultatibus caret ; Christus enim aliud testatur Matth. 7. v. 14. dicens : "Quam arcta via est quæ ducit ad vitiam :" et certe difficultate et repugnantia non carent præcepta de fide confitenda cum periculo vitæ, de diligendis inimicis, de confitendis peccatis, de exercendis actibus humilitatis, obedientiæ, etc., sed dicitur *suave* ratione charitatis et gratiæ, quæ illud mitigant et alleviant, in quantum faciunt, ut delectabiliter operemur ; "ubi enim amatur, non laboratur ; vel si laboratur, labor ipse amatur," inquit S. Augustinus : unde suavitas et levitas legis Christi non per doctrinæ laxitatem usumque probabilitatum, sed per

gratiæ divinæ implorationem inquirenda est ; et hi, qui hoc modo volunt reddere jugum Christi suavius, cavere debent, ne viam arctam, *quæ ducit ad vitam*, dilatent et in latam ac spaciosam, quæ ducit ad mortem, imprudenter incedant : deinde licet lex nova, sit jugum suave, equidem haberi debet maxima cura et sollicitudo eam observandi, juxta illud Ps. 118. v. 4. " Tu mandasti mandata tua custodiri nimis," debetque evitare periculum illam transgrediendi juxta illud : " Qui amat periculum, in illo peribit." Per usum autem opinionum probabilium parum curatur observantia istius legis, nec evitatur periculum eam transgrediendi, prout supra est probatum.

Nec dicas quod, attenta imbecilitate humana, sit impossibile habere moralem certitudinem de omnibus actibus occurrentibus, et quod onus intolerabile sit in dubiis semper sequi tutius ; quia experientia constat frequentissime occurrere actiones, de quibus dubium est an sint licitæ vel illicitæ, et si non sufficiat habere probabilitatem de earum bonitate non poterimus illas exercere, adeoque frequentissime debebimus ab agendo abstinere.

Resp. Negando assumptum : quia duobus modis possumus certificari de honestate actionis alicujus : uno modo per motiva intrinseca, quæ directe et evidenter ostendunt actionem esse honestam ; altero modo per motiva extrinseca, cujusmodi sunt non pauca, ut *auctoritas Doctorum*, *usus*, *consuetudo*, etc., licet autem non semper possimus certificari de honestate cujuslibet actionis occurrentis per motiva intrinseca et per demonstrationes, facile tamen certificari possumus per motiva extrinseca : sic v. g. rudis facile certificatur dicto sui Confessarii, Parochi, vel viri alterius docti et probi, atque ita non adeo frequentes occurrunt actiones, de quarum honestate non possumus habere certitudinem moralem : quod si contingat ut quis, adhibita sufficienti diligentia, non possit certificari de honestate actionis, sed de ea tantum habeat probabilitatem, tunc si urgeat necessitas operandi, agere debet id, in quo omnibus attentis judicat esse minus periculi, juxta hanc regulam : " e duobus malis, minus est eligendum :" si non urgeat

necessitatis operandi, abstinere debet ab opere, donec fiat certus, prout in negotiis sæcularibus solemus.

Posset adhuc objici, quod casum probabiliter reservatum non teneamur confiteri confessario potestatem habenti a reservatis absolvendi, licet hoc videatur esse tutius; sed possimus etiam confiteri alteri non habenti talem potestatem: verum quod possimus etiam confiteri alteri, non est propter probabilitatem, sed propter voluntatem superioris reservantis, qui non intendit reservare nisi casus certos; casus enim probabiliter tantum reservatus, certo non est reservatus. Ex simili voluntate superioris et litigantium fit, quod judex, in dubio jure, non possit dividere rem et dare unicuique partem pro rata dubii, prout privatus facere deberet, sed quod possit, imo teneatur adjudicare rem integram ei, qui habet jus probabilius.

ARTICULUS VI.

AN SIT OBLIGATIO SEQUENDI DICTAMEN CONSCIENTIÆ?

§ I.

Quandonam sequi tenemur dictamen Conscientiæ?

TENEMUR sequi dictamen conscientiæ, quando conscientia est *recta*, vel *invincibiliter erronea*, si nempe dictet aliquid esse præceptum, vel prohibitum: alias si mere permittat, seu dictet esse licitum, non præcipiendo, tunc sequi non tenemur, licet tuto sequi possimus. Ratio autem est, quia tenemur sequi dictamen legis æternæ, dum illud sufficienter nobis est propositum per conscientiam rectam et invincibiliter erroneam; atqui sufficienter est propositum per conscientiam rectam et per invincibiliter erroneam; neque enim meliori modo nobis proponi potest, et consequenter istas conscientias sequi tenemur: unde nec possumus eas deponere, seu formare judicium oppositum: non rectam, cum nulla melior nec tutior haberi possit; non etiam invincibiliter erroneam, quia, cum procedat ex errore invincibili, non habetur ra-

tio suspicandi de ipsius errore et illam corrigendi, sed prudenter judicatur esse recta.

Cæteras vero conscientias sequi non tenemur, imo nec possimus; sed tenemur eas deponere et formare aliam conscientiam, quæ recta sit; quia omnes istæ conscientiæ non sunt tutæ agendi regulæ, prout probavimus de singulis.

Ex his autem patet id, quod fit secundum conscientiam, non semper esse bonum, sed posse esse malum: et generatim est tale, quando facimus aliquid, putantes ex ignorantia vincibili esse bonum, quod tamen a parte rei malum est; prout existimavit Sanctus Paulus se recte agere persequendo Christianos, et occisores Apostolorum, qui putabant se obsequium præstare Deo, in quo tamen gravissime peccaverunt. Ex quo ulterius patet non omne peccatum esse contra conscientiam; datur enim peccatum contra legem æternam (contra quam omne peccatum est) quod non est contra conscientiam, talia que sunt omnia peccata ignorantiæ, sive quæ committuntur ex conscientia errante vincibiliter; siquidem illa non sunt contra conscientiam, quia, cum illorum malitia ignoretur, conscientia nullatenus dictat esse peccata: imo sunt potius secundum conscientiam, cum fiant conformiter ad ejus dictamen, non quidem sub ratione mali, sed sub ratione boni: sunt nihilominus vera ac formalia peccata et contra legem æternam; quia licet eorum malitia hic et nunc non cognoscatur, nec conscientia dictet esse peccata, posset tamen et deberet malitia cognosci, item posset et deberet conscientia dictare esse peccata.

Licet inter varias conscientiæ species tantum sequi teneamur et possimus conscientiam rectam et invincibiliter erroneam; numquam tamen agere possumus contra ullam conscientiam dictantem esse aliquid præceptum vel prohibitum, sive illa recta sit, sive non; adeoque nequidem contra vincibiliter erroneam, scrupulosam vel probabilem: unde si existimemus, licet erronee, aliquid præceptum esse, non possumus, stante tali conscientia, illud omittere, et similiter non possumus committere, si putemus esse prohibitum. Ratio est, quia peccat ille qui agit putans se male age-

re ; voluntas enim fertur in objectum prout ab intellectu repræsentatur : unde dum repræsentatur objectum ut malum ab intellectu, licet a parte rei malum non sit, voluntas fertur in objectum malum, adeoque mala est ; quod conforme est principiis ante traditis, ubi dictum est, actus humanos suam bonitatem desumere ab objecto, non prout est a parte rei, sed prout est in apprehensione hominis operantis ; et confirmatur ex Apostolo, qui de Judæis noviter ad Christi fidem conversis, existimantibus sibi illicitum esse manducare cibos, quos lex vetus declarabat immundos, sic dicit, cap. 14. v. 23. ad Rom. "Qui autem discernit (*in cibis nempe putans aliquos esse immundos et prohibitos*), si manducaverit, damnatus est, quia non ex fide. Omne autem quod non est ex fide, peccatum est." Ubi manifestum est fidem pro conscientia exprimi et quidem, errante. Idem dicit in eodem capite, versu 14. "Scio, et confido in Domino Jesu, quia nihil commune (*id est immundum et prohibitum*) per ipsum, nisi ei qui existimat quid commune esse, illi commune est."

Petes : an ergo ille peccat contra conscientiam, qui putat motus concupiscentiæ contra ejus voluntatem exurgentes, esse peccata, sicut et malas cogitationes, turpesque imaginationes, ac distractiones, quas patitur ?

Respondetur, talem nullatenus peccare, nec contra conscientiam, nec contra legem ; quia cum isti motus ab ejus voluntate non procedant, ut supponitur, non sunt voluntarii nec liberi, et consequenter nequeunt esse peccata, siquidem nullum est peccatum, nisi sit voluntarium et liberum : neque refert quod talis putet esse peccata : quia ut quis proprie et formaliter peccet, non sufficit sola apprehensio malitiæ, sed debet malitia voluntarie et libere poni : quod non fit in casu posito. Propter eandem rationem non peccat, qui carcere detentus existimat se peccare non audiendo Sacrum in die Festo, cum enim Sacrum audire non possit, omissio Sacri nullatenus ipsi est voluntaria. Quamvis autem non sit licitum agere secundum conscientiam erroneam, scrupulosam, etc., nec etiam contra illam ; non idcirco tamen ille, qui habet talem conscientiam, necessitatur ad peccandum,

nec est perplexus ; quia potest ac debet istam conscientiam deponere, eaque deposita agere secundum legem. Modi deponendi tales conscientias proponentur articulo sequenti.

§ II.

Quale peccatum sit agere contra Conscientiam ?

In primis sciendum est quod, ut censeamur agere et peccare contra conscientiam, debeat adesse actuale, vel saltem virtuale dictamen, quo judicemus actionem vel omissionem quam ponimus illicitam esse : et hoc semper continget quotiescumque scienter aliquod peccatum committimus. Dum vero agimus ex ignorantia vincibili, tunc non agimus contra conscientiam, sed tantum contra legem : cum nec actualiter nec virtualiter sciamus esse peccatum in actione vel omissione quam ponimus. Hoc posito.

R. Peccatum contra conscientiam semper ad minus esse ejusdem gravitatis ac speciei, prout dictat conscientia, et quandoque etiam esse gravius, et alterius speciei, si nempe in actu sit major vel alterius speciei malitia, quam illa, quam conscientia dictat, quæ culpabiliter ignoratur, quamque ideo conscientia non dictat adesse. Hinc ille committit sacrilegium, qui percutit laïcum, putans esse clericum ; et furtum, qui accipit rem propriam putans accipere alienam : item graviter peccat contra charitatem, qui non mentitur, falso putans se ad hoc obligari, ad conservandam vitam proximi, et similiter si quis existimet in aliquo actu esse peccatum mortale, et tamen tantum sit veniale vel nullum, nihilominus peccat mortaliter. Ratio est, quia agens contra conscientiam vult tale peccatum committere, quale conscientia dictat esse, cum voluntas feratur in objectum prout apprehenditur. Vel quod idem est : quia actus humani desumunt suam bonitatem et malitiam, item speciem bonitatis vel malitiæ ab objecto, prout est in apprehensione operantis, sive prout conscientia dictat : adeoque talis ac tanta erit malitia, qualem et quantam dictaverit conscientia : nihil igitur refert quod actus a parte rei non sit malus, quia sufficit quod tamquam malus apprehendatur. Tamen.

NOTANDUM.

Quod, dum quis agit contra conscientiam erroneam, licet perinde peccet ac si esset recta, non tamen incurrat easdem pœnas humanas nec censuras: unde qui v. g. percutit laïcum putans esse clericum, non ideo incurrit excommunicationem: quia istæ pœnæ non infliguntur, nisi propter actum externum a parte rei positum.

Dicitur quod peccatum contra conscientiam possit etiam esse gravius ac alterius speciei, quam conscientia dictat, idque contingit, dum in actu est malitia gravior vel alterius speciei, quam illa, quam conscientia dictat, et ista species vel malitia major culpabiliter ignoratur. Hinc qui fornicatur, putans fornicationem tantum esse peccatum veniale, nihilominus peccat mortaliter, et qui fornicatur cum consanguinea ignorans culpabiliter esse consanguineam, vel nesciens istam circumstantiam esse peculiariter malam, committit incestum: ratio est, quia contrahitur malitia, non tantum quæ actualiter cognoscitur inesse actui, sed etiam illa quæ culpabiliter ignoratur, sive quæ posset et deberet cognosci inesse.

Quid si conscientia non dictet determinate, actum esse peccatum mortale nec veniale, sed tantum dictet esse malum, non distinguendo?

Respondetur, quod habens talem conscientiam peccet mortaliter exercendo istum actum, etiamsi non esset mortaliter malus; quia interpretative vult committere peccatum mortale, et se exponit periculo peccandi mortaliter. Hinc collige, quod ille qui agit cum conscientia dubia de malitia actionis committat peccatum ejusdem speciei et gravitatis, prout est peccatum de quo dubitat: unde si quis dubitet, an id quod facit sit furtum, committit furtum; si dubitet an sit peccatum veniale, peccat venialiter, et mortaliter si dubitet an sit mortale: idem est de eo qui agit habens conscientiam mere probabilem de honestate actionis suæ, talis nempe committit etiam peccatum ejusdem speciei et gravitatis, prout est peccatum, de quo rationabilem habet formidinem, eo quod se exponat voluntarie periculo talis peccati, sicque censeatur illud interpretative velle.

PETES: An sit gravius, seu pejus, contra conscientiam vincibiliter erroneam agere, an agere secundum illam?

R. Si cætera sint paria, pejus est agere contra conscientiam; quia agendo contra conscientiam peccatur scienter; agendo vero secundum illam, peccatur ignoranter: pejus est autem peccare scienter quam ignoranter, cum ignorantia semper diminuat peccatum: hinc qui omittit fornicari, putans fornicationem sibi esse præceptam, gravius peccat quam alter, qui fornicatur putans id sibi licere, in supposito quod utrimque sit æqualis obligatio, nempe præcepti veri, quo fornicatio prohibetur, et putativi quo præcipitur: si vero cætera non sint paria, tunc non semper pejus est agere contra conscientiam, sed quandoque e contra minus est peccatum: hoc dependet a gravitate utriusque obligationis, an nempe obligatio putativa, sive quæ erronee apprehenditur, sit levior vel gravior obligatione vera, sive ea, quæ a parte rei subest: et etiam ab ignorantia, an nempe sit parum vel multum culpabilis, adeoque an parum vel multum diminuat peccatum. Sic si quis hic et nunc existimet se obligari ad mentiendum, ut innocentem a morte liberet, clarum est, quod gravius sit peccaturus, agendo contra conscientiam et omittendo mendacium, quam agendo secundum sive mentiendo: quia agendo contra conscientiam peccabit mortaliter, ubi eam sequendo tantum peccabit venialiter, cum mendacium ex se sit tantum prohibitum sub levi: e contra si quis putat se sub veniali obligari ad furandam rem notabilem ut pauperis miseriam sublevet, levius peccabit agendo contra conscientiam et non furando quam si eam sequendo furetur; eo quod in casu major sit obligatio non furandi rem alienam notabilem, quam sublevandi miseriam pauperis.

PETES: an quod peccatum sit contra conscientiam, inde contrahat malitiam specialem? Et an hoc in confessione sit exprimendum?

Respondetur negative: quia peccatum contra conscientiam nil aliud est, quam peccatum commissum ex scientia, sive autem peccatum committatur ex scientia, sive ex ignorantia, semper habet malitiam

ejusdem speciei ; sive v. g. quis furetur sciens furtum esse illicitum sive illud ignorans furetur, utrobique furtum est simile, habetque malitiam ejusdem speciei, quamvis non æqualem : cæteris tamen paribus, gravius est peccatum quod committitur contra conscientiam, uti jam dictum est ; sed non ideo hoc est circumstantia aggravans, nec in confessione exprimendum ; quia peccare scienter, sive contra conscientiam est conditio quæ inest, vel saltem præsumitur inesse omni peccato, adeoque spectat ad substantiam actus ; quodlibet enim peccatum præsumitur semper esse actus perfecte humanus, sive procedere cum perfecta cognitione. Si aliquando oppositum contingat, sive quod aliquod peccatum non committatur scienter, sed ignoranter, id censetur esse accidens, et ignorantia tunc est circumstantia diminuens respectu peccati simpliciter. Secus vero est si quis ageret contra conscientiam, ut illam paulatim extingueret, idque ne amplius morderet : quia tunc talis ratione istius voluntatis contraheret malitiam specialem et in confessione exprimendam ; est enim inordinatum velle extinguere ipsum dictamen conscientiæ, cum hoc sit se privare lumine ac regula ad operandum, et eatenus se exponere periculo peccati.

Ex jam dictis patet, quod ut sciatur an aliquis in certa actione peccaverit nec ne, attendi debeat ad conscientiam, quam habuit tempore quo operabatur : debet igitur attendere an tunc putaverit se male agere, an habuerit aliquod dubium vel suspicionem de malitia suæ actionis, et si putaverit se bene agere, an id non provenerit ex ignorantia culpabili : unde errant illi, qui post actionem factam inspiciunt libros, vel inquirunt an talis actio sit peccatum nec ne idque ideo ut sciant an debeant confiteri ; cum hæc subsequens opinio, quam sibi formabunt, efficere nequeat ut actio præcedens fuerit vel non fuerit peccatum, sed hoc dependeat a conscientia quam habuerunt, dum operabantur.

ARTICULUS VII.

DE MODIS DEPONENDI CONSCIENTIAM VINCIBILITER ERRONEAM, SCRUPULOSAM ET ALIAS CONSCIENTIAS NON RECTAS.

CONSCIENTIAM deponere hic nil aliud est, quam cessare ab illo judicio, quo judicamus aliquam actionem v. g. esse illicitam, et formare judicium contrarium quo judicemus eam esse licitam, et talis conscientiæ depositio non potest fieri pro libitu, sed propterea opus est aliqua ratione vel auctoritate, quæ sit sufficiens ut nos moveat ad jam nobis persuadendum actionem esse licitam, quam antea judicabamus esse illicitam ; alioquin irrationabiliter et cœco modo ageremus.

Non quælibet autem conscientia est deponenda, sed sola conscientia, quæ non est recta, nec materialiter seu a parte rei, nec formaliter sive in apprehensione invincibili : unde conscientiam a parte rei rectam et certam non debemus deponere, imo nec possumus ; si enim nostra conscientia in suo dictamine sit conformis legi æternæ, et de eo certi simus, ad quid vellemus quærere rationes et auctoritatis alias, quibus conscientiam formemus, cum rectior haberi non posset? Neque etiam invincibiliter erroneam ; quia cum illa sit recta formaliter, sive in apprehensione, nulla apparet ratio quare esset falsa, et quare deberet ac posset fieri aliqua inquisitio de veritate. Dicitur tamen quod possit esse obligatio deponendi invincibiliter erroneam, non quidem propriam, sed alienam, idque per admonitionem : atque in primis casus habetur in confessario ; ille enim pœnitentem conscientia erronea invincibiliter laborantem, sæpe tenetur admonere de suo errore ; non tamen semper. Si pœnitens ignoret invincibiliter aliquid necessario requisitum ad valorem Sacramenti pœnitentiæ v. g. si putet non requiri dolorem de peccatis, nec propositum emendationis, aut si ignoret aliqua mysteria creditu necessaria necessitate medii ad salutem et justificationem, tunc sem-

per debet confessarius admonere et instruere circa illa antequam illum absolvat; siquidem pœnitens in illo statu foret incapax absolutionis. Si vero pœnitens invincibiliter ignoret alias res, quarum ignorantia non reddit ipsum incapacem absolutionis et justificationis v. g. si ignoret suum matrimonium esse invalidum propter impedimentum dirimens quod per ignorantiam invincibilem non cognoscit nec cognovit, dum matrimonium contraxit: in tali casu sicut et in aliis similibus distinctione opus est. Si ex manifestatione veritatis timeantur majora mala quam ex silentio: tunc confessarius sciens veritatem, tacere debet et pœnitentem in suo errore relinquere; juxta hanc regulam, *e duobus malis minus est eligendum:* unde si timeatur ruina spiritualis ipsius pœnitentis ne scilicet deinceps formaliter peccet, pergendo idem scienter facere quod prius faciebat ex conscientia invincibiliter erronea, adeoque tantum cum peccato materiali: quia est apparentia quod non volet petere dispensationem super impedimento dirimente ut posset de novo matrimonium contrahere, quodque facile sit victurus in perpetua fornicatione, cum ea quam modo invincibiliter putat esse suam uxorem, vel si bene velit quidem petere dispensationem et renovare suum matrimonium, timeatur tamen ne alter conjux sciens nullitatem sui matrimonii id ipsum non velit: in tali casu non potest confessarius admonere pœnitentem de nullitate sui matrimonii. Isti conjuges quidem fornicabuntur, sed erunt tantum fornicationes materiales, non vero formales, cum sint in bona fide. Imo si pœnitens dicat se non voluisse reddere debitum comparti petenti, potest confessarius dicere ut reddat, eo quod propter conscientiam invincibiliter erroneam ad hoc teneatur, nec obstat quod non liceat aliquem inducere in peccatum materiale, v. g. dum quis invincibiliter ignorat esse diem jejunii ad manducandas carnes: quia tunc tantum illicitum est inducere aliquem ad peccatum materiale quando non habetur justa causa; sed in casu habetur justa causa; quandoquidem conveniat ut talis pœnitens relinquatur in bona fide ad evitandum majus malum. Verum si ex veritatis manifestatione nullum timeatur incommo-

dum, sed e contra proficiendi spes adsit, tunc tenetur confessarius veritatem aperire: quia licet pœnitens non peccet nisi materialiter, tamen peccatum materiale est quoddam malum et contra legem æternam adeoque impedire debet, nisi sit justa causa non impediendi.

Similis obligatio deponendi conscientiam invincibiliter erroneam alterius habetur in Prælato et in Domino respectu subditi, item in Pastore respectu Parochiani, imo generatim in quolibet privato respectu sui proximi: unde dum quis videt alterum ex imprudentia vel inadvertentia invincibili meditari actum malum vel de facto exercere, puta manducare carnes die veneris; ipsum debet admonere si nullum timeatur inconveniens simulque sit spes proficiendi: hinc sequitur a fortiori quod etiam sit obligatio deponendi conscientiam proximi vincibiliter erroneam, cum hæc non excuset a peccato formali, sicuti conscientia invincibiliter erronea.

Quantum ad conscientias non rectas, illæ deponendæ sunt: in primis vincibiliter erronea: quia illam conservando et sequendo, peccatur formaliter contra legem quæ supponitur culpabiliter ignorari: agendo vero contra illam, dum dictat aliquid esse præceptum, etiam peccatur contra legem, non quidem realiter existentem, sed tantum apprehensam; potest enim et debet talis conscientia deponi, rem pro ejus gravitate proprio studio examinando, viros doctos et prudentes consulendo, praxim timoratorum attendendo, quandoque etiam ad Deum per preces recurrendo, præsertim ubi agitur de jure naturæ; hæc enim sunt media ordinata ad acquirendam cognitionem veritatis.

Sed quid si quis habeat conscientiam perplexam, ita ut quidquid eligat semper sit peccaturus: v. g. aliquis existimat se hic et nunc teneri ad mentiendum, ut innocentem a morte liberet; vel Pastor, qui in die festi inadvertenter aliquid sumpsit, putat se teneri celebrare Sacrum ut Parochiani Sacrum audire possint, et aliunde tamen putat se non posse celebrare: aut aliquis in die festi assistens ægroto periclitanti: dubitat utrum possit illum deserere ut Sa-

crum audiat, vel omittere Sacrum ut ipsum curet. Tales namque quidquid eligant, sive actum ponant, sive omittant, semper peccant cum in utraque parte contradictionis videant esse peccatum.

Respondetur, quod ille qui habet conscientiam perplexam, teneatur adhibere media ordinata ad istam perplexitatem tollendam, sive ad cognoscendum determinate, utra pars est certo licita et eligenda ; nempe per se ipsum rem examinando vel viros doctos consulendo, si tempus patiatur : quod si non possit errorem jam deponere et urgeat jam necessitas agendi, tunc eligere debet partem tutiorem, sive in qua omnibus attentis apparet minus mali juxta has regulas : "In dubiis tutior pars est eligenda," et "de duobus malis minus est eligendum," atque agendo hoc modo non peccabit equidem contra conscientiam. Non enim contra conscientiam peccatur sequendo id quod esse tutius judicatur, cum illud judicium sit rectum : fieri tamen potest ut peccet contra legem, si nempe non eligat partem quam poterat et debebat scire certo esse eligendam, sive in qua poterat et debebat scire certo non esse peccatum.

Casus disputabilis hic proponitur, nempe quid sit faciendum subdito qui putat vel suspicatur præceptum sui superioris esse de re illicita.

Respondetur. In primis si subditus ex conscientia recta vel invincibiliter erronea putet præceptum superioris esse de re illicita, non potest obedire ; quia obediendo certo peccabit contra conscientiam ; quam etiam non potest deponere, cum sit recta vel invincibiliter erronea. Rarissimum tamen est, quod conscientia sit recta vel invincibiliter erronea, dum exstat præceptum superioris : quia præceptum illud est magnum argumentum quod res præcepta sit licita, ideoque in casu præcepti, conscientia ordinarie præsumi debet vincibiliter erronea.

Si vero subditus id putet ex conscientia vincibiliter erronea, vel probabili, aut scrupulosa, debet tunc obedire et suam conscientiam deponere ; quod prudenter faciet si attendat potius standum esse judicio sui superioris quam suo, idque esse tutius. Atque hæc resolutio probatur, in primis ex Sancto Augus-

tino qui lib. 22. contra Faustum sic habet: "Vir justus si forte sub Rege, homine etiam sacrilego militet, recte potest illo jubente bellare; si quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei præceptum, certum est, vel utrum sit, incertum est." Si autem subditus secundum Sanctum Augustinum possit obedire quando non est certum rem præceptam esse contra legem Dei, ad hoc consequenter tenetur, cum sit obligatio obediendi superioribus in omnibus licitis, item ex Sancto Bernardo, libro de præcepto et dispensatione, cap. 12. ubi sic loquitur: "Quidquid vice Dei præcipit homo quod non sit certum displicere Deo; haud secus omnino accipiendum est quam si præcipiat Deus." Quibus verbis clare asserit semper obediendum esse superiori quandocumque non constat rem præceptam esse contra legem Dei. Item ex Sancto Thoma 1. 2. quæst. 13. art. 5. ad 3. ubi postquam ex Sancto Benedicto retulit, si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum esse, illius tunc addit hanc rationem: quia, inquit, an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare. Unde colligit quod si subditus apprehendat superiorem præcipere aliquod illicitum etiam debet obedire propter eandem rationem.

Probatur ulterius ex jure canonico, ubi resolvitur, quod dubitans de valore sui matrimonii debeat reddere debitum comparti petenti, et hoc ideo quia compars quæ est in bona fide, non potest privari jure suo petendi debitum propter dubium alterius: unde a pari inferri potest, quod superior non possit similiter privari jure præcipiendi propter dubium subditi, qui consequenter etiam tenetur reddere obedientiæ debitum, licet dubitet de valore præcepti.

Dices, actio præcepta est probabiliter illicita et probabile est superiorem non habere jus eam præcipiendi, cum non habeatur jus præcipiendi; rem illicitam. Respondetur, hoc quidem verum est, sed interim non est certum actionem esse contra legem Dei, et superiorem non habere jus præcipiendi; dein dubitans de valore matrimonii tenetur reddere debitum etiamsi probabile sit matrimonium esse invalidum

adeoque committendam esse fornicationem, et compartem non habere jus petendi debitum; ergo similiter tenetur subditus obedire superiori, etsi probabile sit actionem esse illicitam, et superiorem non habere jus præcipiendi.

Dices: sequitur inde, quod subditus possit esse absolute perplexus et necessitatus ad peccandum: quia si id quod præcipit superior sit a parte rei contra legem, puta contra jus naturæ, in quo non datur ignorantia invincibilis, subditus obediendo peccabit, nempe contra jus naturæ; et non obediendo etiam peccabit, nempe contra præceptum superioris, casu quo teneatur obedire.

Respondetur, in primis si præceptum superioris versetur circa rem prohibitam solo jure positivo, subditus facile excusabitur a peccato propter ignorantiam invincibilem: si autem versetur circa rem prohibitam jure naturæ, tunc quidem obediendo peccabit, sed tantum erit peccatum veniale, nec tamen ideo erit perplexus et necessitatus ad peccandum; quia ista perplexitas et necessitas est ipsi voluntaria, cum possit illam tollere; potest etiam et debet certo scire rem præceptam esse contra jus naturæ, quo casu non tenetur obedire, ut dictum est. Unde non est necessitas absoluta, sed tantum in supposito quod conscientiam suam non deponat.

Dices ulterius: subditus obediendo agit contra conscientiam, quod est illicitum.

Respondetur negando assumptum, sed suam conscientiam potest et debet deponere antequam obediat, alioquin si eam non deponat sive si non formet judicium, quo sibi persuadeat certo hic et nunc licitum esse obedire, peccabit contra conscientiam obediendo, peccat etiam non obediendo: sed iterum ista perplexitas foret ipsi voluntaria, quandoquidem suam conscientiam debeat deponere, potest autem subditus suam conscientiam rationabiliter deponere, si attendat cum Sancto Thoma potius standum esse judicio superioris quam suo. Posset tamen prius adire superiorem, et ipsi proponere rationes sui dubii, quod si superior illis auditis nihilominus pergat præcipere, tenetur obedire.

Dices: quid si subditus multo sit doctior quam superior, tali casu etiam non debet potius stare ipsius judicio quam suo.

Respondetur negando consequentiam: nam multi sunt doctiores Pontifice, cujus tamen judicio standum est. Ratio est quod in superiore non attendi debeat sola scientia, sed prius sit attendenda assistentia Spiritus Sancti, qua superiores præsertim Ecclesiastici in dandis præceptis diriguntur, ratione cujus semper præsumi debet quod recte præcipiat, etiamsi non foret adeo doctus.

Dices: equidem semper remanent argumenta notabilia, quæ suadent actionem præceptam esse illicitam; illa enim non solvuntur per præceptum superioris superveniens, et consequenter subditus obediendo facit actionem, quam novit probabiliter illicitam.

Respondetur distinguendo antec. Remanent argumenta notabilia in speculatione C. in praxi N. Similiter distinguitur probatio: ista argumenta non solvuntur per præceptum superioris directe et evidenter, concedo: indirecte, nego. Ut hæc similia intelligantur, notandum est quod dum propter motiva gravia dubitatur, an aliqua actio sit licita, dubium illud possit duplici modo tolli; primus modus est, dum quis, adhibita diligentia, rationes quæ suadent actionem esse illicitam evidenter solvit ab intrinseco, ostendendo earum falsitatem; et hoc modo tollitur omne dubium tam speculativum quam practicum: quia cum omnia argumenta sint evidenter soluta, nihil est quod possit generare ullum dubium et impedire intellectum, quominus omnino firmiter judicet actionem esse licitam. Secundus modus est, dum supervenit aliquod motivum extrinsecum vel aliqua ratio specialis ab extrinseco desumpta adferens moralem certitudinem de honestate actionis, puta auctoritas pontificis, praxis piorum, etc. et isto modo tollitur quidem omne dubium practicum, cum certum sit quod actio hic et nunc licite ponatur: non tamen tollitur omne dubium speculativum; quia per illud motivum extrinsecum superveniens non solvuntur evidenter et directe rationes quæ suadent actionem esse

malam, et ideo illæ secundum se consideratæ adhuc possunt generare dubium in speculatione, sic v. g. olim fuit dubitatum, an administratores montis pietatis possent a mutuatariis licite accipere aliquid ultra sortem, quia hoc videbatur usurarium : postmodum tamen in concilio Lateranensi sub Leone X. fuit definitum ipsos posse aliquid licite accipere ultra sortem : hæc auctoritas Concilii est motivum extrinsecum tollens omne dubium practicum ab administratoribus montis pietatis, estque fundamentum formandi judicium practicum quo judicent certo sibi licere aliquid ultra sortem accipere : verum auctoritas illa non tollit omne dubium speculativum : quia non solvit directe rationes, quæ suadent illicitum esse in monte pietatis aliquid accipere ultra sortem, quæ quamdiu non sunt sic solutæ, adhuc valent generare dubium in speculatione, si secundum se considerentur : istas tamen rationes solvit indirecte, in quantum determinatio. Concilii est argumentum, quod non sint veræ et convincentes ; si enim essent veræ, Concilium non determinasset contrarium. Jam dicta debent applicari casui præsenti, in quo præcipiens est motivum extrinsecum, ut subditus deponat suum dubium, et certo credat actionem præceptam esse licitam.

Conscientia dubia, item probabilis etiam deponenda est, quia talem conscientiam sequendo nos exponeremus voluntarie morali periculo peccandi, prout supra probatum est : ut autem talem conscientiam quis valeat deponere et formare conscientiam rectam, tenetur pro rei gravitate, personæque qualitate, convenientem adhibere diligentiam ad veritatem acquirendam, nempe rem per proprium studium examinando, probos viros ac doctos consulendo, Deum orando, uti adhuc dictum est. Si deveniat ad cognitionem certam veritatis, tunc tenetur se totaliter conformare, si vero post adhibitam debitam diligentiam res maneat dubia vel probabilis, tunc tenetur sequi partem tutiorem, alioquin se exponit periculo peccandi : et notandum est, quod ubi agitur de restitutione facienda, si quis in dubio nullam adhibeat diligentiam ad acquirendam veritatem, incipiat fieri possessor malæ fidei, adeoque quod teneatur sicuti possessor malæ

fidei non tantum ad restitutionem ipsius rei, sed etiam fructuum sive naturalem sive mixtorum sicut et damnorum quæ Dominus patitur, idque vel in totum aut pro parte, prout nempe apparebit postea certum vel probabile rem ad alterum pertinere. Denique conscientia scrupolosa deponenda est, cujus ratio est quod scrupuli sint noxii ; in primis corpori ; destruunt enim valetudinem, attenuant caput et sæpe vitam abbreviant ; deinde animæ ; quia eam reddunt desolatam, perplexam, quandoque desperabundam, rationem offuscant, judicium perturbant, et quidem aliquando sic ut hominem ad insaniam redigant, viros licet doctissimos sæpe ineptos reddunt ad docendum, confessiones audiendum, causant tœdium rerum spiritualium, impediunt multa bona opera, prodigunt tempus multis vanis cogitationibus.

Possunt tamen scrupuli esse valde utiles ; quando nempe a Deo immittuntur aut permittuntur in pœnam præcedentium peccatorum, sicuti alii dolores et tribulationes, ut his pœnis et vexationibus scrupulorum homo in hac vita pro peccatis satisfaciat ; vel ut exerceat varios actus virtutum, scrupulos patienter ferendo, sicque majus meritum habeat, vel reddatur magis cautus et sollicitus in suis actionibus ne offendat Deum, vel humilietur per hoc, quod in suis angustiis debeat abdicato judicio proprio alienum sequi et facere quod alter præscribit. Hæc quidem scrupulosis solatio esse possunt : plura tamen sunt et majora scrupulorum incommoda, propter quæ sunt fugiendi : ut autem conscientia scrupulosa deponi possit tam a confessario, quam ab ipso scrupuloso, debet in primis cognosci talis, id est, debet scrupulosus ipse cognoscere se esse scrupulosum, sive se ex levibus tantum motivis judicare aut suspicari esse peccatum in actione quam fecit vel proponit facere et idem est de confessario respectu pœnitentis : talem vero se esse cognoscit ex signis sequentibus, quæ sunt signa et notæ conscientiæ scrupulosæ.

Primo, si facilia et omnibus nota, vel ea de quibus alias accepit resolutionem, iterum atque iterum interroget, volens per hoc magis se reddere securum.

Secundo. Si hæreat et anxietur in exercitio illarum actionum, in quibus alii viri pii nullum apprehendunt peccatum et quas propterea sine ullo timore et anxietate exercent ; debet enim supponere quod ipse solus non sit timoratus, adeoque quod si aliquid foret rationabiliter formidandum, etiam alii pii ad hoc reflecterent.

Tertio. Si modo reputet esse peccata vel formidet ne sint, quæ antea judicabat prudenter non esse talia ; vel agnoscat se inquietum et anxium in iis, in quibus antea quietus erat ex prudenti ratione ; supponitur enim quod antea pie viveret.

Quarto. Si post acceptum responsum à confessario vel ab alio viro prudente et docto, qui asseruit in actione nullum esse peccatum, adhuc fluctuet et anxietur.

Quinto. Si in suis actionibus soleat esse nimis inquietus, anxius et perturbatus, nullamque rationabilem anxietatis suæ causam dare possit ; si ex apparentia levi frequenter judicium mutet, prout aliqui in horis legendis decies mutabunt judicium de lecto vel non lecto versiculo ; si habeat reflexiones impertinentes circa innumeras rei circumstantias.

Sexto. Si prudens et doctus confessarius vel alii viri pii dicant ipsum esse scrupulosum ; tunc enim eis credere debet.

Postquam jam ex prædictis signis aliquis judicatus est scrupulosus, adhibenda sunt remedia, quibus scrupuli deponantur : ut autem convenientia adhibeantur, scire expedit quæ sint scrupulorum causæ ; non enim una eademque medicina omnibus morbis medendis est idonea. Plurimæ sunt causæ scrupulorum, quarum aliæ sunt extrinsecæ, aliæ intrinsecæ.

Prima Scrupulorum causa ponitur conversatio cum scrupulosis ; quia scrupulosi per scrupulosa sua colloquia, vel actiones suas scrupulosas, iis, quibuscum conversantur, sua judicia erronea et timores, quibus turbari solent, imprimunt : ita ut sicuti " cum Sancto Sanctus eris, et cum perverso perverteris," ita cum scrupuloso scrupulosus eris.

Secunda, Lectio quorumdam librorum, qui agunt de rebus conscientiam concernentibus, si fiat ab illis

qui sunt nimis timidi et non satis intelligentes, ut si v. g. quis legat Deum amandum esse omni tempore, omnes actiones in Deum referendas, et credens se non posse id præstare, inde turbetur.

Tertia, immoderatæ vigiliæ et abstinentiæ, afflictiones, etc. quæ quandoque lædunt temperamentum capitis, unde excitantur scrupuli.

Quarta, res externæ quæ mediante corpore, phantasia et appetitu sensitivo etiam possunt scrupulos producere, sic v. g. aura nebulosa, dum certo modo corpus alterat, sæpe efficit ut omnis sensibilis devotio extinguatur, ita ut nihil boni cogitare aut velle habeat ; quod dum sentiunt scrupulosi, dicunt per errorem se devotionem aut Dei amorem non habere, itaque inde turbantur ; idem contingere potest ex certis cibis aut morbis, qui corpus melancholicum et ad devotionem tardum efficiunt.

Quinta, dæmon, qui licet non possit immediate agere in animam, in eam tamen potest mediate et indirecte nempe excitando humores corporis et motus in appetitu sensitivo variaque objecta phantasiæ repræsentando, vel aliquid aliud agendo ex quo scrupuli nascantur. Scrupulos autem eo fine procurat dæmon ut bonum spirituale hominum impediat, nempe per scrupulorum molestias, via virtutis hominibus tædiosa apparet, et ipsi tunc a bonis operibus retrahuntur, tandemque in desperationem præcipitentur, vel saltem ad vitam sæculi latam redeant.

Sexta, ipse Deus, qui quandoque permittit ut scrupuli vel a causis naturalibus, vel procurante dæmone nascantur propter bonum spirituale hominis ad quod conducere possunt, ut dictum est. Hæ sex causæ sunt extrinsecæ ; septem vero sequentes sunt intrinsecæ.

Septima, Ignorantia quæ facit ut intellectus aliquod motivum apprehendat tamquam sufficiens ad timendum ne sit peccatum in actione, quod tamen sufficiens non est.

Octava, Naturalis complexio corporis, ex quo fit ut aliqui sint tristes, melancholici, timidi, etc.

Nona, Debilitas capitis et imbecillitas judicii, quæ quandoque est naturalis et quandoque effectus alicujus morbi, vel vehementis applicationis, qua nimis

debilitatum est cerebrum: ex hoc capite contingit quod mulieres amplius et sæpius subjectæ sint scrupulis quam viri; capitis enim debilitas communis est earum morbus.

Decima, Appetitus sensitivus, in quo dum exurgunt varii motus, putat istos motus scrupulosus esse peccata, et se illis consentire, indeque timet et anxiatur: sic v. g. dum sentit in se motus libidinis, dum ad certa objecta quæ videt vel audit, sentit se commoveri motibus iræ et vindictæ adversus eos, qui talia faciunt vel dicunt et sic de aliis quibuscumque motibus statim incipit turbari.

Undecima, Phantasia seu potentia in qua variæ imaginationes renitente etiam voluntate suscitantur, quas dum scrupulosus putat esse voluntarias turbatur, sic dum repræsentantur objecta, aut personæ nudæ, oscula, etc. item malæ cogitationes mentis v. g. hæ aut similes blasphemiæ: non est Deus, impossibile est esse tres in Deo personas, Christus non est in Eucharistia, Deipara non est Virgo, etc. item malæ cogitationes circa proximum vel circa seipsum v. g. hæ: ille est fur, impudicus, ego sum reprobus, non salvabor, etc. Item malæ affectiones voluntatis, v. g. hæ aut similes: vellem ut non esset Deus, ut fornicatio non esset prohibita, ut proximus esset mortuus, deturbabo Christum de Altari, prosternam in terram, verberabo proximum, hoc vel illud faciam vel dicam, nolo amplius ire ad confessionem, communionem, etc. dum inquam, hæc et innumera his similia repræsentantur, vehementer anxiatur scrupulosus, eo quod existimet, omnia ea esse voluntaria vel timeat ne sint.

Duodecima, Amor sui immoderatus; nimius enim amor quo scrupulosus se suamque salutem amat, facit ut plus timeat æternam damnationem, quam timere oportet, qui timor tunc efficit, ut timeat ubi non est ratio timendi.

Decimatertia causa scrupulos multum fovens est occulta quædam superbia, qua scrupulosus judicium suum præfert judicio sui rectoris, nolendo ei acquiescere, eo quod sibi persuadeat directorem suum non æque bene judicare de fundamento timendi peccatum

ac ipse, vel certe non æque bene ac ipse considerare omnia, vel saltem se non sufficienter ab illo intelligi, quamvis hic sæpius asserat omnia esse sufficienter explicata. Examinata et cognita scrupulorum causa, supersunt adhibenda remedia iis deponendis idonea; quæ sunt sequentia.

Primum contra scrupulos remedium est, illorum causas et occasiones in quantum fieri potest tollere; unde, si scrupuli oriantur ex conversatione cum scrupulosis, ex lectione quorumdam librorum, ex vigiliis et jejuniis, etc. ab ejusmodi abstinendum est. Si ex superbia oriantur, proprium judicium oportet frangere, sequendo in omnibus judicium confessarii, si ex infirmitate corporali, adhibenda sunt medicamenta; si ex complexione melancholica, ipsa per moderatas recreationes, aut per medicinam expellenda est.

Secundum remedium est, scrupulos contemnere, et contra illos frequenter agere; sic enim paulatim scrupulosus superabit inanem peccandi timorem, et tandem timere desinet: non secus ac ii, qui prius timent ascendere turrim, vel alium locum sublimem, postquam illum aliquoties ascenderunt, timere desinunt; e contra si scrupulosus suis scrupulis satisfaciat, in multo plures et in majorem mentis perturbationem incidit. Est autem obligatio agendi contra scrupulos, eo quod noxii sint tam animæ quam corpori, debetque confessarius scrupulosum diligenter admonere de ista obligatione; si enim suum pœnitentem scrupulosum esse in horis vel precibus reperiat, jubeat ipsum non repetere ea de quibus dubitat an recitaverit vel an attente satis: similiter jubeat ire ad communionem eum qui timet ne peccaverit, eo quod habuerit cogitationes turpes, aut contra fidem.

NOTANDUM.

Quod ut scrupulosus possit agere contra scrupulos, prius cognoscere debeat revera esse scrupulos: alias si a parte rei habeat quidem conscientiam scrupulosam et innixam fundamento, quod secundum se est leve, quodque tamquam tale hominibus doctis appareret, tamen eam ipse non apprehendat ut scrupulosam, sed tamquam timoratam, eo quod fundamen-

tum timendi non appareat ei leve, sed justum, non potest contra scrupulos agere, quamdiu istam conscientiam retinet: verum eam prius deponere debet et sibi formare judicium practice rectum, quo judicet licitum esse id quod antea judicabat vel saltem suspicabatur illicitum, ad quod judicium formandum sufficit auctoritas confessarii vel alterius viri prudentis et docti: isto autem judicio sic formato, potest tunc et debet operari, non contra conscientiam scrupulosam, sed contra scrupulos, id est, non obstante quod adhuc habeat anxietatem et inanem formidinem de opposito.

Tertium remedium idque optimum est, ut scrupulosus in omnibus consilio et imperio et judicio sui confessarii aut alterius viri docti et prudentis obtemperet, audacter faciendo quæ præscribit, neque debet ad plures recurrere quibus suas difficultates exponat, sed unicum eligere debet, cujus consilium omnino sequatur; nam ille recursus ad plures, et resolutionum diversitas anxietatem augent, et confusionem pariunt, et propterea hoc signum est pertinacis judicii et quod tantum velit illum sequi, qui secundum ipsius judicium responderit.

Ut scrupulosus facilius adducatur ad se subjiciendum judicio confessarii, hæc duo ipsi proponi possunt consideranda; primo attendat quod confessarius, utpote majori scientia instructus, melius sciat quam ipsemet quid sit licitum vel illicitum: si scrupulosus sit vir doctus, debet cogitare suum judicium esse perturbatum; anxietates enim quibus vexatur, impediunt quominus recte judicet: unde debet potius credere alteri quam sibi ipsi: si contrarium reperiat in libris dicto sui confessarii, cogitet non statim illicitum esse quod ut tale judicatur ab aliquo auctore, cum liceat sequi opinionem probabilissimam: etiam attendat quod opinio, asserens scrupulosum debere acquiescere judicio confessarii sit probabilissima, cum in omnibus fere auctoribus reperiatur: denique cogitet quale consilium alteri daret in simili casu, et eo utatur pro semetipso.

Secundo: Scrupulosus attendat, quod, dum sic sequitur judicium sui confessarii, debeat esse omnino securus, et certus moraliter, se illud sequendo non peccaturum, etiamsi contingeret confessarium errare

et præscribere aliquid legi divinæ contrarium: quia tunc a peccato excusabitur propter ignorantiam invincibilem, quam habebit, cum adhibuerit omnia quæ Doctores dicunt esse adhibenda a scrupuloso. Quod si forte confessarius aliquid præcipiat contra jus naturale (in quo non datur ignorantia invincibilis) tunc equidem peccabit sequendo judicium confessarii, sed non erit nisi leve peccatum; eo non obstante tutius est sequi judicium confessarii, quia, illud sequendo, ordinarie nullo modo peccatur, vel si forte peccetur, peccatum erit tantum leve: ubi, illud non sequendo, certe peccatur; scrupulosus enim non tantum potest, sed etiam sub peccato obligatur judicio confessarii acquiescere: si scrupulosus non acquiescat, sed semper aliquid opponat, superbiæ et pertinaciæ arguendus est, propter quam non meretur a Deo lucem consequi, ut recta via procedat; sed in suis tenebris et cœcitate manet, manebitque quamdiu sui confessarii monitis non acquieverit. Hoc enim est medium conveniens ad acquirendam instructionem de iis, circa quæ versantur scrupuli.

Quartum remedium est frequens oratio ad Deum illuminatorem, ut "illuminet vultum suum super nos et misereatur nostri; ut cognoscamus in terra viam ejus;" nam si illam in similibus circumstantiis omittamus, timendum est, ne illud Psalmi 13. nobis exprobrari possit: "Deum non invocaverunt; illic trepidaverunt timore, ubi non erat timor:" quibus verbis causam infundatæ trepidationis rejicit Psalmista in defectum invocationis Dei.

Quintum remedium est, cum scrupuli etiam oriantur ex nimio sui amore nimioque timore gehennæ, moneri debet talis scrupulosus ut in posterum magis se impendat considerationi rerum cœlestium et divinæ bonitatis, quæ in opere nostræ redemptionis præcipue relucet, quam considerationi pœnarum æternarum.

Sextum remedium est, ut omnes scrupulorum molestias in satisfactionem pro peccatis patienter sustineat, donec visum fuerit divinæ justitiæ et misericordiæ illas auferre: sic fiet ut dum interim scrupulis carere non possit, ipsismet ad suam perfectionem utatur: sic etiam fiet ut dæmon minus acriter tenta-

tionibus insistat videns suas machinationes, quas adhibet ad retrahendum hominem a bonis operibus, per Dei gratiam converti in materiam virtutis, in exercitium patientiæ, et in expiationem peccatorum : non tantum autem scrupulorum molestiæ conducunt ad satisfaciendum pro peccatis, sed etiam juvant ad magnum meritum ; sunt enim quoddam genus Martyrii et Crucis a Deo immissæ : insuper indicium sunt bonæ animæ et Deum amantis ; nam quidquid facit ideo facit ne Deo displiceat, sicque semper habet puram intentionem, quod non parum debet confortare scrupulosorum animos, et facere ut minus turbentur.

Hæc sunt generalia remedia quæ contra scrupulos dari solent : nunc quædam particularia contra particulares scrupulos subjiciemus.

Circa objecta scrupulorum notandum est quod scrupuli frequentius oriantur circa actus internos quam circa externos, item magis circa internos inefficaces sive complacentias aut consensus, quam circa efficaces : cujus ratio est, quod æqualem certitudinem de ipsis habere velit scrupulosus, ac de externis aut de internis efficacibus, cum tamen hoc sit impossibile : hinc frequenter versantur scrupuli circa internam attentionem necessariam auditioni missæ, vel recitationi horarum canonicarum ; circa dolorem requisitum ad Sacramentum Pœnitentiæ ; circa consensum in actus venereos ; circa complacentiam vindictæ ; circa judicia temeraria ; et circa actus tendentes contra fidem, quales sunt v. g. blasphemiæ in mente apprehensæ et consensus circa illas.

Unus tamen actus externus circa quem etiam valde frequenter versantur scrupuli, est confessio ; circa illam enim solet sæpe cruciari scrupulosus, dum dubitat an omnia peccata expresserit, an hoc aut istud sufficienter confessus fuerit, an aliquam circumstantiam notabilem non omiserit.

Dum quis est scrupulosus circa complacentias et consensus in objecta mala, ut dum timet ne consenserit cogitationibus infidelitatis, blasphemiarum, rerum turpium, etc. in primis scire debet, quod nemo censeatur consentire et peccare per hoc præcise quod malum in intellectu apprehendat, etiamsi illud foret

vindicta, forent res venereæ, nobis a dæmone suggestæ, aut aliquid aliud; nam ipsemet Deus cognoscit quodlibet malum vel quemlibet actum peccaminosum, nec tamen propterea ullo modo ab illis inquinatur, aut ulli consensum dat: neque nos dum videmus vel audimus aliquod malum ab aliis fieri, censemur propterea eis consentire: non debet igitur turbari scrupulosus ex eo, quod frequenter incidant cogitationes malæ, quia quamdiu eis non consentit nullatenus ipsi imputantur, cum non sint voluntariæ; quod vero nullatenus eis consenserit hoc dijudicare poterit ex eo, quod seipsum serio interrogans, sibi videatur omnino velle oppositum, et quod magnam diligentiam adhibeat ad evitanda similia peccata; inde enim præsumi potest nullatenus consensisse, etiamsi dubitaret an non consenserit.

Dum quis turbatur ex eo quod nullam devotionem sentiat, nullam fidem, spem, amorem, contritionem, talis moneri debet quod ex sensu judicare non debeat adesse devotionem, Dei amorem, etc. sæpe enim adsunt dum minime sentiuntur, sæpe absunt dum maxime sentiri putantur: ratio est, quia devotio, idem est de aliis actibus internis, consistit in affectione voluntatis, eaque non sensibili, sed rationabili: igitur non debet existimare se carere devotione, dum eam non percipit sensu; multo minus propterea debet cessare ab orationibus aut meditationibus, quandoquidem tunc forte majorem habeat devotionem quam dum illam sentit; quod enim nunc devotionem non sentiat, non provenit ex eo, quod illam non habeat, sed aliunde v. g. ex corporis dispositione, ex aura tristiori. Dum quis est scrupulosus in divino officio, volens ei magis attentus esse, et dubitat, an attenderit vel an omiserit aliquem Psalmorum, Hymnorum, etc. talis considerare debet, non requiri attentionem actualem, sed sufficere virtualem, quæ potest esse, etiamsi quis non reflectat ad verba vel ad sensum verborum, quæ legit, prout si inter orandum feratur in contemplationem Dei vel etiam ex humana fragilitate quasdam divagationes patiatur: quod autem illæ divagationes ipsi non fuerint voluntariæ nec directe nec indirecte, deprehendi potest ex eo quod statim atque illas sensit, animum ad officium revocaverit,

et quod initio bene se composuerit animumque collegerit ut horas possit recitare debita cum attentione: si hæc considerentur, patebit non teneri horas repetere, etiamsi incidant cogitationes an bene an male legerit, an attente an distracte, sed ejusmodi cogitationes debere contemnere: unum cavere debet, ne nempe inter recitandum nimis sit sollicitus de attentione; dum enim mentem ad hoc occupat, ut sit attentus, potius distractiones habet quam attentionem: quia non tam cogitat de verbis, vel eorum sensu, aut de Deo, quam de ipsamet attentione.

Similiter si scrupulosus dubitet an non omiserit aliquem Psalmum, Hymnum, Versum, vel Lectionem, an bene omnia expresserit, an non mutilaverit nimis properando, non debet propterea quidquam repetere, sed prudenter credere potest se bene omnia dixisse, præsertim si non memoriter, sed in libro recitaverit: et propter hoc considerare debet quod rei alicujus præteritæ memoria non soleat exurge, nisi illam, dum fiebat, observaverimus et ad eam quodammodo reflexerimus: solemus autem rem aliquam observare, quando nova est, rara et insolita; jam vero cum Psalmos quotidie legamus, mirum non est si facile obliviscamur an eos recitaverimus; ad illos utpote notos mens non reflectit: quo etiam fit ut rarius nobis excidat memoria Lectionum et Antiphonarum insolitarum, sæpius vero Psalmorum, eo quod ad eorum lectionem simus assueti: consideret etiam quod Leo X. cuilibet recitanti in fine alicujus horæ Canonicæ, orationem quæ incipit: "Sacrosanctæ et individuæ Trinitati," et quæ habetur initio Breviarii, concesserit remissionem omnium defectuum in illa hora ex humana fragilitate commissorum.

Dum quis est scrupulosus circa confessionem et timet ne in ea aliquid omiserit, talis prudenter sibi persuadere potest se omnia expressisse, licet non recordetur; quia non recordari, non est rationalis causa timendi aut dubitandi, quandoquidem experientia constet nos sæpius non recordari eorum quæ tamen certo fecimus.

FINIS.

INDEX.

Page.

QUÆSTIO I. De Fine Actuum Humanorum.
ART. I. Præmittitur Definitio et Divisio Finis.
§ I. Quomodo definiatur Finis? ... 1
§ II. Quomodo dividatur Finis? ... 3
ART. II. An homo semper agat propter finem et generatim an omnia agentia agant propter finem?
§ I. An homo semper agat propter Finem? 5
§ II. An generatim omnia agentia agant propter finem? 8
ART. III. An detur aliquis finis ultimus omnium rerum, et an detur speciliater talis respectu omnium actionem humanarum vel hominis?
§ I. An detur aliquis finis ultimus omnium rerum? 12
§ II. An detur aliquis finis ultimus omnium actionum humanarum, intentus ab ipso homine et quis ille sit? 14
ART. IV. An teneatur homo omnes suas actiones deliberatas referre ad Deum, tamquan suum finem ultimum?
§ I. Præmittitur status quæstionis, ... 20
§ II. Probatur sententia affirmativa, ... 24
§ III. Solvuntur Objectiones, ... 30
ART. V. De Beatitudine objectiva et formali, et in quo utraque consistat?
§ I. Definitio Beatitudinis, ... 42
§ II. In quibus bonis consistat Beatitudo objectiva: an in solo Deo; an etiam in bonis creatis consistere possit? 42
§ III. De beatitudine formali, ... 46
§ IV. Solvuntur Objectiones, ... 51
QUÆSTIO II. De modo essentiali Actuum Humanorum sive de voluntario.
ART. I. Præmittuntur aliqua de principiis actuum humanorum.
§ I. Quomodo intellectus et voluntas concurrant ad actum humanum? 61

Page.

§ II. De potentiis sensitivis, ... 64
§ III. De passionibus animæ, ... 65
ART. II. De definitione et divisione actus humani.
§ I. Quid sit actus humanus ? 70
§ II. Quomodo dividatur actus humanus ? 73
ART. III. De natura et divisione voluntarii.
§ I. Definitur Voluntarium, ... 75
§ II. Corollaria, ... 76
§ III. Divisio voluntarii, ... 80
ART. IV. De voluntario directo, et indirecto, seu interpretativo, ... 82
§ I. Quandonam omissio censeatur indirecte voluntaria ? 91
§ II. Differentia inter voluntarium et volitum, 93
ART. V. De voluntario necessario, et libero.
§ I. De voluntario necessario, ... 94
§ II. De voluntario libero, ... 97
§ III. De libero arbitrio et libertate, ... 98
ART. VI. De divisione libertatis et necessitatis.
§ I. De divisione libertatis, ... 103
§ II. Divisio necessitatis, ... 104
ART. VII. De involuntario violento et coacto, 112
ART. VIII. De iis, quæ involuntarium causant et voluntarium impediunt.
§ I. De violentia, ... 117
§ II. De Metu, ... 118
§ III. De Concupiscentia, ... 127
§ IV. De habitu, seu consuetudine, ... 130
ART. IX. De ignorantia.
§ I. Definitia ignorantiæ, ... 132
§ II. Divisio ignorantiæ, ... 134
§ III. Quid ignorantia faciat circa voluntarium ? 139
ART. X. In quibus detur ignorantia invincibilis, et præcipue an detur in jure naturæ ?
§ I. Datur ignorantia invincibilis in factis, item in jure positivo, ... 151
§ II. Non datur ignorantia invincibilis Dei, ut Auctoris naturalium, ... 153
§ III. An detur ignorantia invincibilis in jure naturæ ? 154
§ IV. Status Quæstionis, ... 155

Page.

§ V. Probatur sententia docens: non dari ignorantiam practice invincibilem in remotioribus conclusionibus juris naturæ, ... 157
§ VI. Solvuntur objectiones, ... 161
QUÆSTIO III. De circumstantiis Actuum Humanorum.
ART. I. De natura et divisione circumstantiarum in genere.
§ I. Quid sit circumstantia? 165
§ II. De divisione circumstantiarum, ... 167
ART. II. De circumstantiis in particulari.
§ I. De circumstantia Quis, ... 171
§ II. De circumstantia Quid, ... 173
§ III. De circumstantia Ubi, ... 174
§ IV. De circumstantia: Quibus auxiliis, ... 175
§ V. De circumstantiis Cur et Quomodo, ... 176
§ VI. De circumstantia Quando, ... 178
QUÆSTIO IV. De bonitate et malitia Actuum Humanorum.
ART. I. In quo consistat bonitas et malitia Actus Humani?
§ I. De actu physico et morali, ... 181
§ II. De bonitate et malitia materiali et formali, 183
ART. II. Undenam actus humani desumant suam bonitatem et malitiam?
§ I. Ostenditur in primis, eam desumere ab objecto, ... 186
§ II. An objectum debeat considerari prout est in se? 188
§ III. Objectum considerandum est, pro ut est in apprehensione operantis, ... 189
ART. III. Ostenditur etiam Actus humanos desumere bonitatem et malitiam a fine et circumstantiis.
§ I. Actus humanus etiam desumit moralitatem a fine, ... 192
§ II. Actus humanus etiam desumit moralitatem a circumstantiis, ... 197
ART. IV. De bonitate et malitia Actus interni voluntatis et externi seu imperati.
§ I. Quid sit actus internus, quid externus, et unde sumant bonitatem vel malitiam? 199

Page.

§ II. An Actus externus addat actui interno aliquam bonitatem vel malitiam formalem? 201
§ III. Solvuntur Objectiones, ... 203
§ IV. De eventu, qui ex actione sequitur, ... 211
ART. V. An omnis actus sit bonus vel malus? an nullus detur indifferens.
§ I. An detur actio indifferens in individuo, 213
§ II. Solvuntur objectiones, ... 216
ART. VI. An idem actus possit esse bonus et malus?
§ I. Idem actus videtur posse simul esse bonus et malus, ... 224
§ II. Solvuntur Objectiones, ... 227
QUÆSTIO V. De Regulis Actuum Humanorum.
ART. I. Quænam sint Actuum Humanorum Regulæ?
§ I. Regulæ generales Actuum Humanorum lex æterna et recta ratio, ... 230
§ II. De conformatione voluntatis humanæ voluntati Divinæ, ... 234
ART. II. DE CONSCIENTIA. Quid sit Conscientia et quomodo dividatur?
§ I. Definitio Conscientiæ, ... 242
§ II. Divisio Conscientiæ, ... 245
ART. III. Quænam Conscientia sit regula Actuum Humanorum?
§ I. Ut Conscientia sit Regula Actuum Humanorum debet esse moraliter certa, ... 247
§ II. Solvuntur objectiones, ... 249
§ III. Modi quibus probabilistæ dicunt prudenter formari posse Conscientiam de honestate actionis tantum probabiliter honestæ, 253
ART. IV. An opinio probabilis sit tuta agendi regula?
§ I. Definitiones opinionis probabilis et probabilissimæ, ... 257
§ II. Divisio opinionis probabilis, ... 262
ART. V. Ostenditur opinionem probabilem non esse tutam agendi regulam; sive non esse licitum sequi ullam opinionem minus tutam nequidem probabiliorem.
§ I. Semper licet sequi probabilem magis tutam, item probabilissimam minus tutam, 267

239.1
P.419

4884.

PERIN D

AUTHOR

Tractatus de Actibus Humanis

TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

4884